Împotriva dublului şantaj

Slavoj Z12EK (n. 1949) este filosof sloven şi critic cultural de orientare hegeliană, psihanalist lacanian şi politolog marxist, cu contribuţii privind teoria politică, teoria filmului şi psihanaliza teoretică. Funcţionează ca cercetător senior la Institutul de Sociologie şi Filosofie, Universitatea din Ljubljana, profesor de filosofie şi psihanaliză la Universitatea European Graduate School şi profesor invitat la mai multe universităţi americane, iar actualmente este director internaţional la Birkbeck Institute for the Humanities, Universitatea din Londra, şi preşedinte al Societăţii pentru Psihanaliză Teoretică de la Ljubljana.

Opera sa – peste 50 de cărţi, traduse în 20 de limbi – include problematici diverse: ontologie, teoria subiectului, ideologie, capitalism, fundamentalism, multiculturalism, drepturile omului, ecologie, revoluţie, globalizare, totalitarism, postmodernitate, cultură pop, cinematografie, teologie politică şi religie. Câteva dintre volumele sale: (în engleză) *The Sublime Obiect ofideology Violence* (New York, 2008), *First As Tragedy*, *Then As Force* (Londra, 2009), *The Year of Dreaming Dangerously* (Londra, 2012); (în română) *Zăbovind în negativ. Kant*, *Hegel şi critica ideologiei* (Ed. AII Educaţional, Bucureşti, 2001), *Aţi spus cumva totalitarism*? (Ed. Curtea Veche, Bucureşti, 2005), *Ce vrea Europa*? *Uniunea şi necazurile cu ea* (în colab. cu Srecko Horvat) (Ed. Ideea Design & Prinţ, Cluj, 2014).

Traducătorul, Ciprian ŞIULEA (n. 1969), este absolvent al Facultăţii de Filosofie a Universităţii „Babeş-Bolyai” din Cluj; profesor de ştiinţe socioumane (1995 – 1999); ziarist (2004 – 2008) şi traducător. Autor al volumului *Retori*, *simulacre*, *imposturi*. *Cultură şi ideologii în România* (Ed. Compania, Bucureşti, 2003. Premiul *România literară* pentru debut pe 2003, Premiul ASPRO pentru debut pe 2003); coeditor al antologiei *Iluzia anticomunismului* (Ed. Cartier, Chişinău, 2008); traducător a peste 50 de volume de ficţiune şi nonficţiune ale unor

autori precum Scott Fitzgerald, Aldous Huxley, George Orwell, Jack Kerouac, J. Habermas ş.a; preşedinte al Asociaţiei Române a Traducătorilor Literari.

Slavoj ŽIŽEK

Refugiați, teroare și alte probleme cu vecinii

ÎMPOTRIVA DUBLULUI ȘANTAJ

Traducere din engleză de Ciprian ȘIULEA

CARTIER
s t o c

CARTIER

Editura Cartier, SRL, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău, MD2012.

Tel./fax: 022 20 34 91, tel.: 022 24 01 95. E-mail: cartiereartier.md Editura Codex 2000, SRL, Strada Toamnei, nr. 24, sectorul 2, Bucureşti.

Tel. /fax: 021 210 80 51. E-mail: romaniacartier.md Suport juridic: Efrim, Roşea şi Asociaţii www.cartier.md

Cărţile CARTIER pot fi procurate online pe www.*shop*. *cartier*.md *şi în toate librăriile bune din România şi Republica Moldova*.

Cartier ebooks pot fi procurate pe ibooks, Barnes &

Noble şi pe www.*cartier.md*
LIBRĂRIILE CARTIER
Librăria din Centru, bd. Ştefan cel Mare, nr. 126, Chişinău.
Tel./fax: 022 21 42 03. E-mail: librariadincentrucartier.md *Librăria din Hol*, str. Bucureşti, nr. 68, Chişinău.
Tel. /fax: 022 2410 00. E-mail: librariadinholcartier.md
Comenzi CARTEA PRIN POŞTĂ
CODEX 2000, Str. Toamnei, nr. 24, sectorul 2, 020712, Bucureşti, România Tel./fax: (021) 210.80.51 E-mail: romaniacartier.md www.cartier.md
Taxele poştale sunt suportate de editură. Plata se face prin ramburs, la primirea coletului.
Colecţia *Cartier istoric* este coordonată de Virgil Pâslariuc
Editor: Gheorghe Crizanu
Lector: Valentin Guţu
Coperta seriei: Vitalie Coroban
Coperta: Vitalie Coroban
Design/tehnoredactare: Marina Darii
Prepress: Editura Cartier
Tipărită la Bons Offices
Slavoj 2 izek
ÎMPOTRIVA DUBLULUI ŞANTAJ Ediţia I, septembrie 2016
DER NEUE KLASSENKAMPF. Die wahren Gründe für Flucht und Terror by Slavoj 2 izek e by Ullstein Buchverlage GmbH, Berlin. Published in 2015 by Ullstein Verlag © 22016, Editura Cartier pentru prezenta ediţie. Toate drepturile rezervate.
Cărţile Cartier sunt disponibile în limita stocului şi a bunului de difuzare.
Descrierea CIP a Camerei Naţionale a Cărţii 2 izek, Slavoj.
Împotriva dublului şantaj: Refugiaţi, teroare şi alte

probleme cu vecinii / Slavoj 2 izek; trad. din engl. de Ciprian Şiulea.
— Chişinău: Cartier, 2016 (Tipogr. „Bons Offices”). – 112 p. – (Colecţia „Cartier istoric”, ISBN 978 – 9975 – 79 – 902 – 7).
500 ex.
ISBN 978 – 9975 – 86 – 108 – 3.
327 + 323
Z75
Cuprins
Dublul şantaj 7
O coborâre în Maelstrom 16
Spargerea tabuurilor stângii 23
Latura ascunsă şi obscenă a religiilor 34
Violenţa divină 41
Economia politică a refugiaţilor 48
De la războaiele culturale la lupta de clasă… şi înapoi 57
De unde vine ameninţarea? 68
Limitele vecinătăţii 76
Cele câteva mii de odioşi din Köln 85
Ce-i de făcut? 99
Dublul şantaj în clasicul ei studiu *Despre moarte şi a muri*, Elizabeth Kübler-Ross îşi expune deja celebra descriere a modului în care reacţionăm la vestea că avem o boală fatală. Reacţia noastră evoluează de-a lungul a cinci stadii: *negare* (refuzăm pur şi simplu să acceptăm acest fapt: „Nu este posibil, mie nu mi se poate întâmpla aşa *ceva*”), *furie* (care explodează atunci când nu mai putem nega faptul: „Cum e posibil ca mie să mi se întâmple aşa ceva?”), *negociere* (speranţa că putem, cumva, să amânăm sau să diminuăm acest fapt: „Lăsaţi-mă doar să văd cum absolvă copiii mei”), *depresie* (dezinvestirea libidinală: „O să mor, aşa că ce rost mai are să-mi bat capul?”), *acceptarea* („Nu mă pot opune, mai bine încep să mă pregătesc”). Kübler-Ross a aplicat aceste stadii la orice formă de pierdere personală catastrofică (concediere,

moartea unei persoane dragi, divorţ, dependenţă de droguri); de asemenea, ea subliniază faptul că cele cinci stadii nu apar neapărat în aceeaşi ordine şi că nu întotdeauna sunt parcurse toate.

În Europa Occidentală de astăzi, reacţia atât a autorităţilor, cât şi a opiniei publice faţă de fluxul de refugiaţi din Africa şi Orientul Mijlociu pare să conţină o combinaţie similară de reacţii disparate. Există – din ce în ce mai puţină – negare: „Nu e ceva foarte serios, ar fi mai bine să nu dăm atenţie”. Există furie: „Refugiaţii sunt o ameninţare faţă de modul nostru de viaţă – şi, în plus, printre ei se ascund islamişti radicali. Ar trebui opriţi cu orice preţ!” Există negociere: „Bun, hai să stabilim cote şi să susţinem tabere de refugiaţi în ţările lor!” Există depresie: „Suntem pierduţi, Europa se transformă în Europastan!” Ceea ce lipseşte cu totul din aceste reacţii însă este ultimul stadiu al lui Kübler-Ross: acceptarea, care, în cazul acesta, înseamnă un plan coerent, la nivelul întregii Europe, pentru modalitatea de abordare a chestiunii refugiaţilor.

Atacurile teroriste din Paris din noiembrie 2015 au complicat şi mai mult lucrurile. Bineînţeles, atrocităţile trebuie condamnate necondiţionat, dar – acest „dar” nu introduce vreo circumstanţă atenuantă; nu poate exista aşa ceva – dar problema e că ele ar trebui condamnate *cu adevărat*. O astfel de condamnare are nevoie de ceva mai mult decât ceea ce prezintă, de obicei, media, spectacolul simplu şi patetic al solidarităţii noastre a tuturor (noi, oamenii liberi, democratici şi civilizaţi) împotriva Monstrului Islamic criminal. Declaraţiile solemne că suntem în război cu Statul Islamic au ceva ciudat: toate superputerile lumii împotriva unei bande religioase care controlează o mică porţiune de pământ, în mare parte deşert… Bineînţeles, asta nu înseamnă că nu ar trebui să ne concentrăm, necondiţionat, asupra distrugerii ISIS, fără niciun „dar”. Singurul „dar” e că ar trebui să ne concentrăm *cu adevărat* asupra distrugerii lui. Pentru a

înfăptui această distrugere, e nevoie de mult mai mult decât de declaraţii patetice şi apeluri la solidaritatea tuturor forţelor „civilizate” împotriva inamicului fundamentalist demonizat. Ceea ce trebuie să evităm este să ne dedăm obişnuitei litanii stângistliberale de tipul „Teroarea nu poate fi combătută prin teroare, violenţa nu face decât să nască şi mai multă violenţă” Acum e momentul să ridicăm probleme neplăcute: cum e posibil ca Statul Islamic să existe, să supravieţuiască? Cu toţii ştim că, în ciuda condamnării formale şi a respingerii din toate părţile, există forţe şi state care nu doar îl tolerează, ci îl şi ajută pe ascuns.

După cum a arătat recent David Graeber, dacă Turcia ar fi exercitat aceeaşi blocadă absolută asupra teritoriilor ISIS ca şi asupra zonelor deţinute de kurzi din Siria şi ar fi manifestat faţă de PKK şi YPG acelaşi tip de „ignorare benignă” pe care au oferit-o Statului Islamic, Statul Islamic s-ar fi prăbuşit de mult şi probabil că atacurile din Paris nu ar mai fi avut loc[1]. Lucruri similare au loc şi în alte locuri din regiune: Arabia Saudită, principalul aliat al SUA, întâmpină cu bucurie războiul ISIS-ului împotriva Islamului şiit şi până şi Israelul e suspect de şovăitor în condamnarea ISIS-ului, dintr-un calcul oportunist (ISIS luptă împotriva forţelor şiite proiraniene, pe care Israelul le consideră principalul lui inamic).

Acordul referitor la refugiaţi dintre UE şi Turcia, anunţat la sfârşitul lui noiembrie 2015 – că Turcia va stăvili fluxul de refugiaţi spre Europa în schimbul unui ajutor financiar generos, iniţial de 3 miliarde de euro –, este un act neruşinat şi dezgustător, o adevărată catastrofă etico-politică. Aşa urmează să fie purtat „războiul împotriva terorismului”, cedând şantajului Turciei şi răsplătindu-l pe unul din principalii vinovaţi ai ascensiunii ISIS-ului în Siria? Justificarea oportunist-pragmatică a acestui acord e clară (mituirea Turciei e cea mai evidentă

1 https://www.theguardian.com/commentisfree/2015/nov/18/turkey-cut-islamic-state-supply-lines-erdogan-isis.

modalitate de a limita fluxul de refugiaţi), dar consecinţele pe termen lung vor fi catastrofale.

Acest fundal obscur arată în mod clar că „războiul total” împotriva ISIS nu trebuie luat în serios – marii războinici nu luptă cu adevărat. În mod categoric, ne aflăm în mijlocul ciocnirii civilizaţiilor (Occidentul creştin împotriva Islamului radicalizat), dar de fapt în interiorul fiecărei civilizaţii există ciocniri: în spaţiul creştin, e vorba de SUA şi Europa Occidentală împotriva Rusiei; în spaţiul musulman, e vorba de sunniţi împotriva şiiţilor. Monstruozitatea ISIS-ului funcţionează ca un fetiş care acoperă toate aceste conflicte, în care fiecare parte pretinde că luptă împotriva ISIS-ului, ca să lovească în adevăratul ei inamic.

Primul lucru pe care ar trebui să-l remarcăm într-o analiză mai serioasă, care depăşeşte clişeele „războiului împotriva terorismului”, este că atacurile din Paris au fost o perturbare brutală şi momentană a vieţii normale de zi cu zi. (Bineînţeles că, în mod semnificativ, atacurile s-au concentrat nu asupra conducerii militare sau politice, ci asupra simbolurilor culturii populare cotidiene – restaurante, săli de rock, stadioane de fotbal.) Această formă de terorism – o perturbare momentană – tinde să caracterizeze atacurile asupra ţărilor occidentale dezvoltate, în plin contrast faţă de multe ţări din lumea în curs de dezvoltare, unde violenţa e o realitate permanentă. Să ne gândim puţin la viaţa cotidiană din Congo, Afghanistan, Siria, Irak, Liban… Unde sunt valurile de solidaritate internaţională în faţa atrocităţilor constante comise acolo? *Acum* ar trebui să ne amintim că trăim într-un fel de seră, în care violenţa teroristă există în principal în imaginaţia publică, ca o ameninţare care explodează intermitent, spre deosebire de ţările în care – de obicei cu participarea sau complicitatea Occidentului – viaţa cotidiană constă dintr-o teroare şi brutalitate mai mult sau mai puţin neîntrerupte.

In the World Interior of Capital, Peter Sloterdijk

demonstrează faptul că, prin intermediul proceselor de globalizare, sistemul capitalist a ajuns să determine toate condiţiile vieţii. Unul din primele semne importante ale acestui stadiu de dezvoltare a apărut odată cu construirea Palatului de Cristal din Londra, locul primei expoziţii mondiale din 1851. Acesta a fost un exemplu tangibil al exclusivităţii inevitabile a globalizării, în io calitatea ei de construcţie şi expansiune a unei lumi interioare ale cărei graniţe invizibile sunt totuşi practic insurmontabile din exterior şi care acum e locuită de un miliard şi jumătate de „câştigători” ai globalizării; de trei ori mai mulţi oameni sunt lăsaţi în faţa uşii. În consecinţă, cum spune Sloterdijk, „lumea interioară a capitalului nu este o *agora* sau un târg sub cerul liber, ci mai degrabă o seră care a atras în interiorul ei tot ceea ce cândva era în afară”[2]. Acest interior, construit pe excesele capitalului, determintă totul: „Realitatea fundamentală a Epocii Moderne nu a fost faptul că pământul se învârte în jurul soarelui, ci că banii se învârt în jurul pământului”[3]. După procesul care a transformat lumea într-un glob, „viaţa socială putea să aibă loc doar într-un interior extins, un spaţiu intern şi domestic, climatizat artificial”[4]. Acum, odată cu dominaţia completă a capitalismului cultural, toate prefacerile care aveau potenţialul de a schimba sistemul mondial sunt controlate: „Evenimentele istorice nu mai puteau avea loc în astfel de condiţii” – acum, orice astfel de perturbări pot fi „cel mult accidente domestice”[5].

Ceea ce arată Sloterdijk în mod corect este că globalizarea capitalistă susţine nu doar deschiderea şi cucerirea, ci şi ideea unui glob închis în sine, care separă înăuntrul lui privilegiat de Afară. Aceste două aspecte ale globalizării sunt inseparabile: bătaia globală a

---

2 Peter Sloterdijk, In the World Interior of Capital, Polity Press, Cambridge, 2013, p. 8.

3 I bid., p. 9.

4 I bid.

5 I bid.

capitalismului se întemeiază pe modul în care el introduce clivaje de clasă radicale pe întreg globul, separându-i pe cei protejaţi de această sferă de cei vulnerabili lăsaţi în afara ei.

Astfel, atât atacurile teroriste din Paris, cât şi fluxul acum constant de refugiaţi spre Europa sunt mementouri momentane ale lumii violente din afara serei noastre: o lume care nouă, celor dinăuntru, ne apare, de obicei, la televizor şi în relatările presei despre conflicte îndepărtate, nu ca parte a realităţii noastre cotidiene. Acesta este motivul pentru care avem datoria de a deveni pe deplin conştienţi de violenţa brutală care impregnează lumea din afara mediului nostru protejat – violenţă care este nu doar religioasă, etnică şi politică, ci şi sexuală. În remarcabila ei analiză a procesului atletului sud-african Oscar Pistorius, Jacqueline Rose a explicat că uciderea de către Pistorius a prietenei lui, Reeva Steenkamp, trebuie interpretată atât pe fundalul complex al temerii bărbaţilor albi faţă de violenţa neagră, cât şi pe cel al îngrozitoarei realităţi a violenţei larg răspândite împotriva femeilor: „În Africa de Sud, la fiecare patru minute este raportată violarea unei femei sau fete – adesea o adolescentă, uneori un copil – şi la fiecare opt ore o femeie e ucisă de partenerul ei. Acest fenomen are un nume în Africa de Sud: «femicid intim» sau, cum numeşte jurnalista şi autoarea de literatură poliţistă Margie Orford uciderea repetată a femeilor din întreaga ţară, «femicid în serie»”[6].

Violenţa împotriva femeilor nu ar trebui sub nicio formă concediată ca marginală. Astăzi, criticile anticolonialiste faţă de Occident – provenind din surse foarte disparate, de la grupul islamist radical nigerian Boko Haram până la Robert Mugabe din Zimbabwe şi Vladimir Putin – se manifestă tot mai mult prin respingerea a ceea ce ei denumesc confuzia sexuală occidentală şi ca solicitare pentru o întoarcere la o ierarhie sexuală

6 Citat din http://www.lrb.co.uk/v37/n22/jacqueline-rose/bantu-in-the-bathroom.

„tradiţională”. Desigur, sunt pe deplin conştient că exportul de feminism şi drepturi individuale ale omului occidentale poate servi ca unealtă a neocolonialismului ideologic şi economic (ne amintim cu toţii că unele feministe americane au susţinut intervenţia SUA în Irak ca modalitate de „eliberare” a femeilor de acolo: după cum ştim, rezultatul a fost exact invers[7]). Cu toate acestea, trebuie să respingem categoric ca de aici să tragem concluzia că stângiştii occidentali ar trebui să facă un fel de „compromis strategic” prin care umilirea şi persecutarea femeilor şi homosexualilor să fie tolerate în tăcere în numele” mai importantei” lupte antiimperialiste.

Ce ar trebui făcut, atunci, cu sutele de mii de oameni care, disperaţi să fugă de război şi foamete, aşteaptă în nordul Africii sau pe malurile Siriei şi încearcă să traverseze Mediterara ca să găsească adăpost în Europa? Două răspunsuri principale ni se prezintă, două variante de şantaj ideologic, care ne fac să fim iremediabil vinovaţi. Liberalii de stânga îşi exprimă indignarea faţă de faptul că Europa îngăduie ca mii de oameni să se înece în Mediterana şi declară că Europa ar trebui să manifeste solidaritate, ar trebui să-şi deschidă larg uşile. Pe de altă parte, populiştii antiimigraţie susţin că ar trebui să ne protejăm modul de viaţă, să ridicăm puntea şi să-i lăsăm pe africani sau arabi să-şi rezolve singuri problemele. Ambele soluţii sunt proaste, dar care e cea mai rea? Ca să-l parafrazez pe Stalin, ambele sunt cele mai rele.

Cei mai mari ipocriţi sunt cei care promovează deschiderea graniţelor: ei ştiu foarte bine, în secret, că acest lucru nu se va întâmpla niciodată, deoarece asta ar declanşa instantaneu o revoltă populistă în Europa. Ei fac pe Sufletele Frumoase şi se simt superiori lumii corupte în timp ce, în secret, participă la ea: ei au nevoie de această lume coruptă ca singurul teren pe care îşi pot exercita superioritatea morală. Motivul pentru care aceste apeluri

7 Pentru o analiză critică detaliată a feminismului liberal mainstream, vezi Nancy Fraser, Fortunes of Feminism, Verso Books, Londra, 2013.

la empatia noastră faţă de sărmanii refugiaţi care se revarsă în Europa nu sunt suficiente a fost formulat acum un secol de Oscar Wilde, în primele rânduri ale *Sufletului omului în socialism*. El a arătat acolo că „e mult mai uşor să ai înţelegere faţă de suferinţă decât să ai înţelegere faţă de gândire”:

[Oamenii] se trezesc înconjuraţi de o sărăcie hidoasă, de o urâţenie hidoasă, de o foamete hidoasă. În mod inevitabil, ei vor fi foarte mişcaţi de toate acestea… În consecinţă, cu intenţii admirabile, dar greşit orientate, aceştia se apucă, foarte serios şi foarte sentimental, de sarcina de a remedia relele pe care le văd. Însă remediile lor nu vindecă boala: nu fac decât s-o prelungească. De fapt, remediile lor sunt parte a bolii. De exemplu, ei încearcă să rezolve problema sărăciei ţinându-i în viaţă pe săraci; sau, în cazul unei şcoli foarte avansate, distrându-i pe săraci. Însă asta nu este o soluţie: e o agravare a problemei. Obiectivul corect este de a încerca reconstruirea societăţii pe o astfel de bază încât sărăcia să fie imposibilă. Iar virtuţile altruiste chiar au împiedicat îndeplinirea acestui obiectiv[8].

În ceea ce-i priveşte pe refugiaţi, obiectivul nostru corect ar trebui să fie să încercăm să reconstruim societatea globală pe o astfel de bază încât să nu mai existe refugiaţi disperaţi, care să fie obligaţi să rătăcească pretutindeni. Oricât de utopic ar putea părea ea, această soluţie la scară mare e singura realistă, iar manifestarea de virtuţi altruiste împiedică, în ultimă instanţă, îndeplinirea acestui obiectiv. Cu cât îi tratăm mai mult pe refugiaţi ca obiecte ale ajutorului umanitar şi permitem situaţiei care i-a obligat să-şi părăsească ţările să persiste, cu atât mai mult vor veni în Europa, până când tensiunile vor atinge punctul de fierbere, nu doar în ţările de origine ale refugiaţilor, ci şi aici. Astfel încât, confruntându-ne cu acest dublu şantaj, ne întoarcem la marea problemă

8 Citat din https://www.marxists.org/reference/archive/wilde-oscar/soul-man/.

leninistă: ce-i de făcut?

O coborâre în Maelstrom[9]

Criza refugiaţilor oferă Europei o şansă unică de a se redefini, de a-şi marca diferenţa faţă de ambii poli care i se opun: neoliberalismul anglo-saxon şi capitalismul autoritarist inspirat de „valori asiatice” Cei care deplâng declinul neîntrerupt al Uniunii Europene par să-i idealizeze trecutul – însă Uniunea Europeană „democratică”, a cărei pierdere o deplâng ei acum, în realitate nu a existat niciodată. Politicile recente ale UE sunt doar o încercare disperată de a adapta Europa la noul capitalism global. Obişnuita critică liberalo-stângistă – în mare e în regulă, doar cu un anumit „deficit democratic” – trădează aceeaşi naivitate ca şi criticile fostelor ţări comuniste, care practic le-au susţinut, în timp ce se plângeau de lipsa de democraţie, în ambele cazuri însă, aceste critici prietenoase nu reuşesc să înţeleagă faptul că „deficitul democratic” era o parte necesară, inerentă a structurii.

Însă eu sunt, în această privinţă, încă şi mai pesimist. Când am răspuns de curând la întrebările cititorilor *Süddeutsche Zeitung* despre criza refugiaţilor, întrebarea care a atras de departe cea mai multă atenţie se referea tocmai la democraţie, dar cu o tentă populistă de dreapta: când Angela Merkel a făcut celebrul ei apel public prin care a invitat sute de mii de refugiaţi în Germania, care a fost legitimitatea ei democratică? Ce i-a dat ei dreptul să aducă o schimbare atât de radicală în viaţa germană fără o consultare democratică? Desigur, intenţia mea aici nu e de a-i sprijini pe populiştii antiimigraţie, ci de a arăta clar limitele legitimităţii democratice. Acelaşi lucru este valabil pentru cei care promovează o deschidere radicală a graniţelor: sunt ei oare conştienţi că, de vreme ce democraţiile noastre sunt democraţii ale statului-naţiune, solicitarea lor e echivalentă cu suspendarea democraţiei –

9 Titlu al unei povestiri a lui Edgar Allan Poe (traducere în limba română de Liviu Cotrău, în volumul Masca Morţii Roşii şi alte povestiri, Polirom, 2012); în limba engleză, „maelstrom” are sensul propriu de vârtej sau vâltoare puternică, dar şi sensul figurat de tumult, haos etc. (n. tr.)

ar trebui oare să i se îngăduie unei transformări gigantice şi fundamentale să afecteze o ţară în lipsa unei consultări democratice a populaţiei acesteia? (Desigur, răspunsul ar fi putut să fie acela că refugiaţii ar trebui să primească şi drept de vot – dar e evident că asta nu e suficient, de vreme ce e o măsură care poate avea loc doar după ce refugiaţii sunt deja integraţi în sistemul politic al unei ţări.) o problemă similară apare legat de solicitările pentru transparenţa deciziilor UE: lucrul de care mă tem eu, de exemplu, este că, de vreme ce în multe ţări majoritatea publicului nu doreşte deloc să vină în ajutorul Greciei, faptul de a face publice negocierile UE i-ar obliga pe reprezentanţii acestor ţări să susţină măsuri încă şi mai dure împotriva Greciei… Ne lovim aici de vechea problemă: ce se întâmplă cu democraţia atunci când majoritatea are tendinţa să voteze, să zicem, legi rasiste sau sexiste? Nu mă tem să trag concluzia că politicile emancipatoare nu ar trebui condiţionate a priori de proceduri formal-democratice de legitimitate. Nu, adesea oamenii *nu* ştiu ce vor sau nu vor ce ştiu, sau pur şi simplu vor ceea ce e greşit. Nu există nicio scurtătură aici.

Şi atunci, unde se găseşte Europa astăzi? Ea zace în marele cleşte format, pe de o parte, de America, pe de alta, de China. Privite metafizic, America şi China sunt la fel: aceeaşi frenezie disperată a tehnologiei dezlănţuite şi a organizării dezrădăcinate a omului obişnuit. Atunci când cel mai îndepărtat colţ al globului va fi fost cucerit tehnologic şi va putea fi exploatat economic, când orice incident vrei tu, din orice loc vrei tu, din orice moment vrei tu devine accesibil oricât de rapid vrei tu, când, prin intermediul acoperirii mediatice, poţi „experimenta” simultan o luptă din deşertul irakian şi un spectacol de operă din Beijing, când, într-o reţea digitală globală, timpul nu e altceva decât viteză, instantaneitate şi simultaneitate, când un câştigător al unui reality show este considerat un personaj de seamă al unui popor, atunci, da, deasupra întreagului acestui tumult încă se mai arată ca o

fantomă întrebarea: pentru ce? – încotro? – şi apoi?

Toţi cei cărora le este familiară *Introducerea în metafizică* a lui Heidegger (*Einführung in die Metaphysik*) vor recunoaşte cu uşurinţă în acest paragraf o parafrazare ironică a diagnosticului său la adresa situaţiei europene de la mijlocul anilor ’30. Astăzi, noi, europenii, avem nevoie de ceea ce Heidegger a numit *Auşeinandersetzung* („confruntare interpretativă”) cu ceilalţi non-europeni, ca şi cu trecutul Europei în toată anvergura lui, de la rădăcinile ei antice şi iudeo-creştine la ideea recent decedată a statului bunăstării. Astăzi, Europa e scindată între aşa-numitul model anglo-saxon – acceptarea ideii de „modernizare” (prescurtarea pentru adaptarea la regulile noii ordini globale) – şi modelul franco-german, care trebuie să conserve cât mai mult posibil din „vechiul stat european” al bunăstării de după război. Deşi opuse, aceste variante sunt de fapt cele două feţe ale aceleiaşi monede, acesta fiind motivul pentru care obiectivul nostru nu ar trebui să fie nici întoarcerea la vreo formă idealizată a trecutului – amândouă aceste modele sunt în mod evident epuizate – şi nici să ne convingem pe noi înşine, ca europeni, că, dacă e să supravieţuim ca putere mondială, ar trebui să ne adaptăm cât mai rapid posibil la recentele tendinţe ale globalizării (ceea ce, oricum, Europa face deja). Iar sarcina noastră nu ar trebui să fie nici înfăptuirea a ceea ce probabil că este cea mai proastă variantă, o „sinteză creatoare” între tradiţiile europene şi globalizare, cu obiectivul de a realiza ceea ce am fi tentaţi să numim „globalizare cu faţă europeană”.

Fiecare criză e, în sine, provocarea unui nou început, fiecare eşec al unor măsuri pragmatice pe termen scurt (de exemplu, de reorganizare financiară a Uniunii Europene) o binecuvântare ascunsă, o şansă de a regândi înseşi fundaţiile noastre. Lucrul de care avem noi nevoie este un *Wiederholung*, o „recuperare prin repetiţie”: printr-o implicare critică faţă de întreaga tradiţie europeană, trebuie să repetăm întrebarea „Ce este

Europa?” sau mai degrabă „Ce înseamnă pentru noi să fim europeni?”, iar prin asta să formulăm o nouă viziune. Sarcina este una dificilă. Ea ne obligă să ne asumăm marele risc de a ieşi în necunoscut – însă singura alternativă este o descompunere lentă, la care administratorii Uniunii Europene participă zelos.

Uneori, feţele devin simboluri: nu simboluri ale individualităţii puternice a purtătorilor lor, ci ale forţelor anonime din spatele lor. Oare nu a fost Jeroen Dijsselbleom, preşedintele Eurogrupului, cu zâmbetul lui stupid, simbolul presiunii brutale a UE asupra Greciei? Recent, acordul comercial internaţional TTIP (Parteneriatul transatlantic pentru comerţ şi investiţii) a câştigat un nou simbol: răspunsul rece al comisarului european pentru comerţ Cecilia Malmstrom, care, atunci când un jurnalist a întrebat-o cum poate că continue să promoveze TTIP în faţa masivei opoziţii publice, a răspuns fără ruşine: „Eu nu îmi primesc mandatul de la poporul european”[10]. Într-un act inegalabil de ironie, numele ei de familie e o variantă a „maelstrom”-ului.

Imaginea de ansamblu a impactului social al TTIP-ului e suficient de clară: el reprezintă nimic mai puţin decât un atac brutal asupra democraţiei. Acest lucru nu se vede nicăieri mai clar decât în cazul aşa-numitei Soluţionări a disputelor dintre state şi investitori (ISDS), care permite companiilor să dea în judecată guvernele, dacă politicile acestora au drept rezultat o scădere a profiturilor. Simplu spus, asta înseamnă că unele corporaţii transnaţionale nealese pot dicta politicile unor guverne alese democratic. În unele acorduri comerciale bilaterale sunt deja introduse ISDS-uri, astfel că putem vedea cum funcţionează ele. Compania energetică suedeză Vattenfall a dat acum în judecată guvernul german şi cere miliarde de dolari din cauza deciziei acestuia de a elimina treptat

10 Citat din http://www.independent.co.uk/voices/i-didn-t-think-ttip-could-get-any-scarier-but-then-i-spoke-to-the-eu-official-in-charge-of- it-a6690591.html.

centralele nucleare, în urma dezastrului de la Fukushima. O politică de sănătate publică introdusă de un guvern ales democratic este astfel ameninţată de un gigant energetic din cauza unei potenţiale scăderi a profitului. Dar să uităm pentru o clipă această imagine de ansamblu şi să ne concentrăm asupra unei chestiuni mai specifice: ce va însemna TTIP-ul pentru producţia culturală europeană?

În o *coborâre în Maelstrom*, povestirea lui Edgar Allan Poe din 1841, naratorul relatează cum, după ce a naufragiat, a evitat să fie tras într-o vâltoare gigantică. Îşi aminteşte cu însufleţire fenomenul: cum trupurile trase înăuntru coborau în ea cu atât mai repede cu cât erau mai mari şi că obiectele sferice erau absorbite cel mai repede. Văzând toate acestea, el şi-a abandonat vasul şi s-a agăţat de un butoi cilindric până când a fost salvat, după câteva ore.

Oare cei care propun aşa-numita „excepţie culturală” nu preconizează ceva similar? în timp ce marile noastre companii economice sunt trase în vârtejul pieţei globale, poate că am putea salva produsele culturale marginale, „uşoare”. Cum? Exceptând produsele culturale de la regulile pieţei libere: permiţând statelor să susţină producţia lor artistică (prin subvenţii de stat, impozite mai mici etc.), chiar dacă asta înseamnă „concurenţă neloială” faţă de alte ţări. Franţa, de exemplu, insistă că aceasta este singura modalitate prin care cinematografia ei naţională poate supravieţui asaltului blockbusterelor de la Hollywood.

Poate funcţiona acest excepţionalism? Deşi astfel de măsuri pot juca un rol pozitiv limitat, eu văd aici două probleme. În primul rând, în capitalismul global de astăzi, cultura nu mai e doar o excepţie, un fel de suprastructură fragilă care se ridică deasupra infrastructurii economice „reale”, ci, din ce în ce mai mult, un ingredient central al economiei noastre „reale” mainstream. Cu peste un deceniu în urmă, Jeremy Rifkin a denumit acest nou stadiu

al economiei noastre „capitalism cultural”[11]. Trăsătura definitorie a capitalismului „postmodern” este comodificarea directă a înseşi experienţei noastre. Cumpărăm din ce în ce mai puţin produse (obiecte materiale) pe care vrem să le deţinem; din ce în ce mai mult, cumpărăm experienţe de viaţă, experienţe de sex, mâncat, comunicare, consum cultural. Prin asta, participăm la un mod de viaţă – sau, cum a formulat succint Mark Slouka, „devenim consumatorii propriilor noastre vieţi”[12]. Nu mai cumpărăm obiecte, în ultimă instanţă devenim cumpărătorii (timpului) propriei noastre vieţi. În acest mod, ideea lui Michel Foucault că însuşi Sinele unei persoane se transformă într-o operă de artă dobândeşte o confirmare neaşteptată: eu îmi cumpăr condiţia fizică mergând la o sală de gimnastică; îmi cumpăr iluminarea spirituală înscriindu-mă la cursuri de meditaţie transcendentală; cumpăr o percepţie satisfăcătoare faţă de mine însumi ca responsabil din punct de vedere ecologic achiziţionând doar fructe organice, şi aşa mai departe.

A doua problemă: chiar dacă Europa reuşeşte să impună „excepţii culturale” TTIP-ului, ce fel de Europă va supravieţui domniei TTIP-ului? Prin urmare, problema nu e dacă cultura europeană poate supravieţui TTIP-ului, ci ce va face TTIP-ul economiei noastre. Nu va deveni treptat Europa ceea ce era Grecia antică pentru Roma imperială: un loc preferat de turiştii americani şi chinezi, o destinaţie a turismului cultural nostalgic fără nicio relevanţă efectivă în lume?

Spargerea tabuurilor stângii

Pentru a recupera nucleul emancipator al ideii de

---

11 Vezi The Age of Access de Jeremy Rifkin, JP Tarcher, New York, 2001. Intr-un mod similar, Gerhard Schulze a propus conceptul de Erlebnisgesel- Ischaft, „societatea experienţei [trăite]”, în care normele dominante sunt cele ale plăcerii şi calităţii experienţelor de viaţă - vezi Gerhard Schulze, Die Erlebnisgesellschaft. Kultursoziologie der Gegenwart, Campus Verlag, Frankfurt şi New York, 1992.

12C itat din Rifkin, op. cit., p. 171.

Europa, există o întreagă serie de tabuuri stângiste – atitudini conform cărora unele subiecte sunt de neatins şi ar fi mai bine să fie lăsate în pace – pe care trebuie să le abandonăm. Primul este o idioţenie absolută care se dă drept înţelepciune profundă: „Inamicul este cineva a cărui poveste n-ai auzit-o”[13]. Nu există exemplu literar mai bun pentru această idee decât *Frankenstein* al lui Mary Shelley. Aici, Shelley face ceea ce un conservator nu ar fi făcut niciodată. În partea centrală a cărţii, ea permite monstrului să vorbească în numele lui, să spună povestea din perspectiva lui. Decizia ei exprimă cea mai radicală variantă a atitudinii liberale faţă de libertatea de expresie: trebuie ascultat punctul de vedere al fiecăruia. În *Frankenstein*, monstrul nu e un Lucru, un obiect oribil pe care nimeni nu îndrăzneşte să-l înfrunte, ci e, mai degrabă, complet *subiectivizat*. Mary Shelley circulă în interiorul minţii lui şi întreabă cum e să fii etichetat, definit, oprimat, excomunicat, chiar desfigurat fizic, de către societate. În acest mod, criminalului suprem i se îngăduie să se prezinte ca victimă supremă. Ucigaşul monstruos se dezvăluie a fi un individ profund rănit şi disperat, care tânjeşte după companie şi iubire. Există însă o limită clară a acestui procedeu. Suntem, de asemenea, dispuşi să afirmăm că Hitler a fost un inamic doar pentru că povestea lui nu a fost ascultată? Sau, dimpotrivă, cu cât ştiu mai multe despre Hitler şi îl „înţeleg” mai bine, cu atât mai mult Hitler e inamicul meu? Trecerea de la caracterul extern al unui act la „semnificaţia lui interioară”, naraţiunea prin intermediul căreia agentul îl interpretează şi justifică, e o trecere înspre o mască înşelătoare. Experienţa vieţii noastre pe care o avem dinăuntru, povestea pe care ne-o spunem nouă înşine despre noi pentru a justifica ceea ce facem este în mod fundamental o minciună. Adevărul se află mai degrabă în afară, în acţiunile noastre, în ceea ce

13 Epigraf al „Living Room Dialogues on the Middle East”, citat din Wendy Brown, Regulating Aversion, Princetown University Press, Princetown, 2006.

facem noi.

Următorul tabu la care trebuie să renunţăm este echivalarea mult prea rapidă a moştenirii emancipatorii europene cu imperialismul şi rasismul culturale: mulţi stângişti tind să respingă orice menţionare a „valorilor europene” drept formă ideologică a colonialismului eurocentric. În ciuda responsabilităţii parţiale a Europei pentru situaţia de care fug refugiaţii, a venit vremea să ne debarasăm de mantra stângistă conform căreia principala noastră sarcină este critica eurocentrismului. O lecţie evidentă a lumii de după 11 septembrie este că visul lui Francis Fukuyama la o democraţie liberală globală s-a dovedit a fi iluzoriu. Cu toate acestea, la nivel economic capitalismul a triumfat în întreaga lume: ţările în curs de dezvoltare care au subscris la el – China, Vietnam etc. – sunt şi cele care cresc acum într-un ritm spectaculos.

Capitalismul global nu are nicio problemă să se adapteze la o pluralitate de religii, culturi şi tradiţii locale: de fapt, masca diversităţii culturale este încurajată de universalismul efectiv al capitalului global. Iar acest nou capitalism global funcţionează încă şi mai bine dacă e organizat politic în conformitate cu aşa-numitele „valori asiatice”, adică într-un mod autoritarist. Astfel că ironia crudă a antieurocentrismului e că, în numele anticolonialismului, cineva critică Occidentul exact în momentul istoric în care capitalismul global nu mai are nevoie de valorile occidentale ca să funcţioneze ca pe roate şi se descurcă foarte bine cu „modernitatea alternativă” – forma non-democratică a modernizării capitaliste – care poate fi găsită în capitalismul asiatic. Pe scurt, criticii eurocentrismului resping valorile culturale occidentale exact în momentul în care, reinterpretate critic, multe din ele – egalitarismul, drepturile fundamentale ale omului, statul bunăstării, ca să amintim doar câteva – pot servi drept armă împotriva globalizării capitaliste. Am uitat deja că, de fapt, întreaga idee a emancipării comuniste aşa cum şi-o imagina Marx era una

cu totul „eurocentrică”?

Un alt tabu care trebuie aruncat peste bord este ideea că protejarea modului tipic de viaţă al cuiva este în sine o categorie proto-fascistă sau rasistă. Ideea sună cam aşa: dacă insistăm în a proteja modul nostru de viaţă, deschidem calea pentru valul antiimigraţie care înfloreşte peste tot în Europa şi al cărui ultim semn este faptul că, la recentele alegeri suedeze, partidul democratic antiimigraţie i-a depăşit pentru prima oară pe social-democraţi şi a devenit cel mai puternic partid din ţară. Cu toate acestea, abordarea preocupărilor oamenilor obişnuiţi faţă de ameninţările la adresa modului lor tipic de viaţă poate fi făcută şi dintr-o perspectivă stângistă – politicianul democrat american Bernie Sanders fiind dovada vie a acestui lucru. Trebuie spus că adevărata ameninţare la adresa modului nostru de viaţă obişnuit nu vine sub forma refugiaţilor, ci rezidă în dinamica capitalismului global. În SUA, de exemplu, schimbările economice introduse de „Reaganomics”[14] au contribuit mai mult la distrugerea vieţii comunitare din micile oraşe – modul în care oamenii obişnuiţi participau la evenimentele politice şi se străduiau să soluţioneze în mod colectiv problemele lor locale – decât toţi imigranţii luaţi laolaltă! Reacţia standard a liberalilor de stânga la orice menţionare a „protejării modului nostru de viaţă” este, bineînţeles, o explozie de moralism arogant: potrivit acestei reacţii, în momentul în care dăm cea mai mică crezare temei „protejării modului nostru de viaţă”, ne compromitem iremediabil, de vreme ce nu facem altceva decât să propunem o variantă mai modestă a ceea ce susţin în mod deschis populiştii antiimigraţie. Într-adevăr, nu este aceasta povestea ultimelor decenii din Europa? Partidele centriste resping rasismul făţiş al populiştilor antiimigraţie, dar în acelaşi timp declară că „înţeleg preocupările” oamenilor obişnuiţi şi adoptă o variantă mai

14 Termen care desemnează politica economică a lui Ronald Reagan, caracterizată prin reducerea cheltuielilor publice, a impozitelor şi a nivelului de reglementare, (n. tr.)

„raţională” a aceleiaşi politici.

Un alt tabu stângist care trebuie abandonat este cel al interzicerii oricărei critici a Islamului, ca exemplu de „islamofobie” Acest tabu este o adevărată imagine în oglindă a demonizării populiste antiimigraţie a Islamului, aşa că ar trebui să ne debarasăm de frica patologică a multor stângişti liberali occidentali că s-ar putea face vinovaţi de islamofobie. Să ne amintim că Salman Rushdie a fost denunţat pentru provocarea nenecesară a musulmanilor şi astfel a fost făcut responsabil (cel puţin parţial) pentru *fatwa* care îl condamna la moarte – dintr-odată, esenţa problemei nu mai era acea *fatwa* ca atare, ci modul în care noi puteam să fi stârnit mânia stăpânitorilor Iranului…[15] Rezultatul unei astfel de atitudini este cel la care ne putem aştepta: cu cât liberalii stângişti occidentali îşi examinează mai mult propria vinovăţie, cu atât fundamentaliştii musulmani îi acuză mai mult că sunt nişte ipocriţi care îşi ascund ura faţă de Islam. O astfel de paradigmă reproduce perfect paradoxul supraeului: cu cât te supui mai mult faţă de ce îţi cere factorul pseudomoral, cu atât mai vinovat eşti. E ca şi cum cu cât tolerezi mai mult Islamul, cu atât mai puternică va fi presiunea asupra ta. Putem fi siguri că acelaşi lucru este valabil şi pentru fluxul de refugiaţi: cu cât Europa Occidentală e mai deschisă faţă de ei, cu atât mai mult va fi făcută să se simtă vinovată pentru că nu a reuşit să accepte încă şi mai mulţi, că nu poate accepta niciodată destui. În mod similar, în ce priveşte găzduirea refugiaţilor, cu cât cineva manifestă mai multă toleranţă faţă de modul lor de viaţă, cu atât mai mult va fi făcut să se simtă vinovat pentru că nu practică suficientă toleranţă – copiilor musulmani nu li se serveşte carne de porc la şcoală, dar nu cumva carnea de porc mâncată de alţi copii îi deranjează; li se permite să

15î n asta forme ludice de rezistenţă, un act de anticomodificare (un protest împotriva reducerii femeilor la obiecte sexuale) etc. - există, desigur, un moment al adevărului în toate acestea, însă el nu schimbă cu nimic faptul că semnificaţia de bază a burka este de a institui subordonarea femeii.

vină cu voal la şcoală, dar cum rămâne cu fetele autohtone pe jumătate îmbrăcate care le deranjează; religia lor este tolerată, dar religia lor nu e tratată cu respect de ceilalţi etc., etc. Premisa tăcută a criticilor islamofobiei este că Islamul se opune cumva capitalismului global, că el este obstacolul privilegiat faţă de expansiunea neînfrânată a acestuia – în consecinţă, orice rezerve am avea faţă de el, trebuie să le trecem cu vederea în mod tacit în numele solidarităţii în cadrul Marii Lupte. Această premisă trebuie respinsă în mod neechivoc. Deciziile politice oferite de Islam pot fi identificate clar: ele merg de la un nihilism fascist care parazitează capitalismul până la ceea ce reprezintă Arabia Saudită – îşi poate cineva imagina o ţară mai integrată în capitalismul global decât Arabia Saudită sau unul din Emirate? Maximul pe care îl poate oferi Islamul (în varianta lui „moderată”) este încă o „modernitate alternativă”, o viziune asupra unui capitalism lipsit de antagonismele lui, care nu are cum să nu semene cu fascismul.

Un alt tabu, mult mai subtil, care trebuie lăsat în urmă este echivalarea religiei politizate cu fanatismul şi, în consecinţă, descrierea islamiştilor drept fanatici „iraţionali” premoderni, împotriva unui astfel de fanatism, unii secularişti (cum ar fi Sam Harris) îi laudă pe cei care practică religia (participă la ritualuri religioase) fără să creadă în ea, ci doar respectând-o ca parte a culturii lor. De fapt, Islamul a fost cel care deopotrivă a introdus şi a afirmat categoric această distincţie. Dacă în societăţile liberal-seculare occidentale puterea de stat protejează libertatea publică şi intervine în spaţiul privat (de exemplu când suspectează o agresiune împotriva unui copil), astfel de „intruziuni în spaţiul domestic, de încălcare a domeniilor «private» sunt respinse de legea islamică, deşi conformarea în comportamentul «public» poate fi mult mai strictă” (37) [16]: „pentru comunitate, ceea ce contează este

16 Cifrele dintre paranteze trimit la pagini din Talad Asad, Wendy Brown, Judith Butler şi Saba Mahmood, Is Critique Secular?, University

practica socială a subiectului musulman – inclusiv enunţurile lui verbale –, nu gândurile lui interne, oricare ar fi ele” (40). Deşi, cum spune Coranul, „cel care voieşte să creadă şi cine nu să nu creadă”, acest „drept de a crede orice doreşte cineva să creadă… nu include dreptul de a-ţi exprima public credinţele religioase sau morale, în intenţia de a converti oamenii la o falsă dăruire” (40).

Cu toate acestea, o astfel de participare non-credincioasă la ritualul religios poate fi tot atât de violentă precum fanatismul religios „sincer” în iunie 2015, în New York a avut loc un accident interesant atunci când grupurile gay din oraş sărbătoreau public recenta legalizare federală a căsătoriilor gay. Unii dintre adversarii lor au organizat contrademonstraţii. Evreii ortodocşi de la Jewish Political Action Committee au angajat muncitori mexicani care să se îmbrace în evrei şi să protesteze pentru ei, purtând pancarte pe care erau scrise lucruri precum „Iudaismul interzice homosexualitatea” şi „Dumnezeu i-a creat pe Adam şi Eva, NU pe Adam şi Steve”. Heshie Freed, reprezentantul grupului, a justificat această acţiune susţinând că mexicanii ţineau locul evreilor, pentru a-i proteja de corupere morală: „Rabinii au spus că băieţii yeshiva nu ar trebui să iasă afară pentru asta, din cauza a ceea ce ar putea vedea la paradă”. După cum a comentat un acerb critic, băieţii evrei probabil erau „în stradă dansând în ritmul muzicii, cu sculele pe-afară” la parada gay[17] O viziune minunată, nouă şi neaşteptată a inter-pasivităţii – îi angajez pe alţii ca să protesteze în locul meu, în timp ce eu particip tocmai la lucrul împotriva căruia protestez prin intermediul altora. Este un exemplu frumos al modului în care chiar şi un noncredincios se poate bucura de consecinţele practice ale credinţei. E posibil, de exemplu, ca cineva să nu creadă în Dumnezeu, dar, cu toate acestea, să creadă că Dumnezeu a dat

---

of California Press, Berkeley, 2009.

17 Vezi http://gawker.com/orthodox-jews-invent-uber-for-protesting-gay- pride-1714720843.

poporului său pământul pe care acesta îl revendică.

Se spune că, într-un discurs de la mijlocul lui 2015, ministrul de Externe adjunct israelian Tzipi Hotovely le-a spus noilor angajaţi ai Ministerului de Externe… că Israelul nu va mai vorbi în termeni voalaţi despre faptul că ei posedă acel pământ deoarece Dumnezeu li l-a dat evreilor. [Hotovely] a citat un rabin evreu medieval, Rashi, care a scris despre creaţia lumii, în acea istorisire, rabinul sugera: „Căci dacă naţiunile lumii i-ar spune Israelului «Sunteţi nişte hoţi, căci aţi cucerit prin forţă pământurile celor şapte naţiuni [ale Canaanului]», ei ar răspunde «întregul pământ aparţine Celui Sfânt, binecuvântat fie El; El l-a creat (asta aflăm din povestea Creaţiei) şi l-a dat cui a considerat el că se cuvine, când a dorit el. Li l-a dat lor, iar când a dorit, li l-a luat şi ni l-a dat nouă.»” Potrivit lui Hotovely, Israelul ar trebui să urmeze astăzi aceeaşi strategie, deoarece e timpul să „spunem lumii că avem dreptate – şi suntem deştepţi”[18].

Cu astfel de prieteni iluminaţi ai Occidentului, cine mai are nevoie de duşmani fundamentalişti? Dacă o astfel de legitimare directă a revendicării unui pământ prin trimitere la voinţa lui Dumnezeu nu este fundamentalism religios, atunci ar trebui să ne întrebăm dacă acest termen mai are vreo semnificaţie… însă ar trebui remarcată aici şi nota făţiş cinică introdusă de afirmaţia din propoziţia concluzivă: „avem dreptate – şi suntem deştepţi”: avem dreptate să susţinem că Dumnezeu ne-a dat nouă acest pământ şi suntem „deştepţi” că folosim această justificare religioasă, chiar dacă ştim că e absurdă. Dar chiar dacă luăm în serios pretenţia că pământul Israelului le-a fost dat evreilor de Dumnezeu, cum s-a ajuns la asta? Vechiul Testament descrie acest dar în termenii epurării etnice. După eliberarea din sclavia din Egipt, israeliţii au ajuns la marginea Tărâmului Făgăduinţei, unde Dumnezeu le-a poruncit să distrugă poporul care ocupa atunci aceste

18 Citat din http://www.christianexaminer.com/article/israeli-foreign-minister-bible-says-the-land-is-ours/49013.htm.

regiuni (canaaniţii); într-adevăr, israeliţii nu trebuiau „să lase în viaţă nimic ce respiră” (Deuteronom 20: 16). Cartea lui Iosua consemnează modul în care israeliţii au îndeplinit acest ordin: „au închinat oraşul DOMNULUI şi au ucis cu sabia toate fiinţele vii din el – bărbaţi şi femei, tineri şi bătrâni, vite, oi şi măgari” (Iosua, 6: 21). Câteva capitole mai încolo citim că Iosua, liderul israelit, „nu a lăsat niciun supravieţuitor. A ucis toată suflarea, aşa cum DOMNUL, Dumnezeul lui Israel, îi poruncise” (10: 40). Textul enumeră oraş după oraş în care Iosua, la porunca lui Dumnezeu, i-a trecut pe toţi prin sabie, anihilându-i complet pe locuitori şi nelăsând niciun supravieţuitor (10: 28, 30, 33, 37, 39, 40; 11: 8). Ar trebui să condamnăm iudaismul pentru aceste fapte? Nu, bineînţeles că nu. Găsim pasaje similare în toate textele religioase clasice, inclusiv cele budiste[19]. Ceea ce ar trebui să facem însă e să respingem fără echivoc utilizarea directă a acestor pasaje ca legitimare a politicii contemporane. Mai mult, ar trebui să le ignorăm nu doar pentru că nu sunt esenţiale pentru conţinutul imanent al religiei în chestiune, ci şi pentru că utilizarea lor represivă e condiţionată de circumstanţe istorice specifice.

Din nefericire însă, guvernul israelian se afundă din ce în ce mai adânc în această mlaştină. Într-un discurs de la Congresul Sionist Mondial din Ierusalim, pe 21 octombrie 2015, prim-ministrul Benjamin Netanyahu a sugerat că Hitler vrusese doar să-i alunge pe evrei din Germania, şi nu să-i extermine, şi că mai degrabă Haj Amin al-Husseini, marele muftiu palestinian al Ierusalimului, a fost cel care l-a convins cumva pe Hitler să-i omoare pe evrei. Netanyahu a pretins că descrie un dialog din noiembrie 1941 dintre cei doi bărbaţi, în care Al-Husseini i-a spus lui Hitler că, dacă îi alungă pe evrei din Europa, „o să vină toţi aici [în Palestina]”. Potrivit lui

19 Pentru partea violentă şi tenebroasă a budismului, vezi Brian Victoria, Zen War Stories, Routledge, Londra, 2003, ca şi Buddhist Warfare, ed. de Michael Jerryson, Oxford University Press, Oxford, 2010.

Netanyahu, Hitler a întrebat atunci: „Ce să fac cu ei?”, la care muftiul a răspuns: „Arde-i” Mulţi dintre cercetătorii proeminenţi ai Holocaustului din Israel au analizat imediat aceste declaraţii, arătând că dialogul dintre Al-Husseini şi Hitler nu poate fi confirmat şi că uciderea în masă a evreilor europeni de către unităţile mobile de execuţie ale SS începuseră cu mult înainte ca cei doi bărbaţi să se întâlnească. Ca reacţie la comentariile lui Netanyahu, liderul opoziţiei, Isaac Herzog, a scris: „Aceasta este o denaturare istorică periculoasă şi îi cer lui Netanyahu să o corecteze imediat, deoarece ea minimizează Holocaustul, nazismul şi… rolul lui Hitler în teribilul dezastru al poporului nostru” El a adăugat faptul că remarcile lui Netanyahu făceau jocul negaţioniştilor Holocaustului. Parlamentarul Uniunii Sioniste Itzik Shmuli i-a cerut lui Netanyahu să-şi ceară scuze de la victimele Holocaustului: „E o mare ruşine, un prim-ministru al statului evreu aflat în serviciul negaţioniştilor Holocaustului – asta e o premieră” Denunţând comentariile lui Netanyahu, Saeb Erekat, negociatorul-şef pentru pace palestinian, a scris: „Este o zi tristă a istoriei atunci când liderul guvernului israelian îşi urăşte vecinul atât de mult încât e dispus să îl absolve pe cel mai notoriu criminal de război din istorie, Adolf Hitler, de asasinarea a 6 milioane de evrei în timpul Holocaustului” Un purtător de cuvânt al Angelei Merkel a respins şi el înscenarea lui Netanyahu: „Toţi germanii cunosc istoria nebuniei rasiste criminale a naziştilor, care a dus la acea ruptură de civilizaţie care a fost Holocaustul. Nu văd niciun motiv să ne schimbăm în vreun fel viziunea asupra istoriei. Ştim că responsabilitatea pentru această crimă împotriva umanităţii este germană şi ne aparţine în cel mai înalt grad”[20]. Nu trebuie să întreţinem niciun fel de iluzie referitoare la semnificaţia unor declaraţii precum cele ale lui Netanyahu: ele sunt un semn clar al declinului

20 Pentru citatele din acest paragraf, vezi https://www.theguardian.com/ world/2015/oct/21/netanyahu-under-fire-for-palestinian-grand-mufti- holocaust-claim.

sferei noastre publice. Acuzaţiile şi ideile care până acum erau restrânse la lumea obscură şi dubioasă a obscenităţii rasiste încep acum să-şi facă loc în discursul oficial.

Există însă şi un lucru bun la intoleranţa fundamentaliştilor religioşi: faptul că ei nu se pot suporta *între ei*. Cu alte cuvinte, nu există niciun pericol al vreunui „front unit” al fundamentaliştilor creştini şi musulmani în Europa (dacă trecem cu vederea colaborări minore precum încercările lor comune de a criminaliza ca discurs al urii scrierile „nerespectuoase” despre religie).

Între timp, comunitatea musulmană europeană (care înseamnă mult mai mult decât fundamentaliştii) se confruntă cu o problemă paradoxală. Deşi există mulţi liberali creştini şi musulmani care manifestă multă toleranţă unii faţă de alţii, dintre toate forţele politice una singură nu îi reduce pe musulmani la cetăţeni de categoria a doua şi le acordă un spaţiu în care să-şi desfăşoare identitatea religioasă, anume liberalii ateişti „fără Dumnezeu”. Cei care se apropie cel mai mult de practica lor social-religioasă, omologii lor creştini, sunt, dimpotrivă, cei mai mari inamici politici ai lor. Paradoxul e că singurii lor aliaţi adevăraţi sunt cei care, din solidaritate faţă de libertatea de exprimare, au republicat caricaturile cu Mahomed.

Latura ascunsă şi obscenă a religiilor

Orice examinare critică a potenţialului tenebros al Islamului ar trebui, fără îndoială, să cuprindă şi iudaismul şi creştinismul. Multe cercetări au fost deja făcute în acest sens: latura ascunsă şi obscenă a universului catolic e un subiect supraanalizat în societăţile noastre, ca şi paralelele dintre fundamentalismele evreu, creştin şi musulman. Să ne amintim evenimentele din oraşul englez Rotherham din Yorkshire, unde, între 1997 şi 2013, cel puţin 1.400 de copii au fost supuşi unei exploatări sexuale brutale. Copii de doar 11 ani au fost violaţi de mai mulţi făptaşi, răpiţi, traficaţi în alte oraşe, bătuţi şi intimidaţi, „udaţi cu benzină şi ameninţaţi că o să li se dea foc, ameninţaţi cu pistolul,

obligaţi să asiste la violuri de o violenţă extremă şi ameninţaţi că ei sunt cei care urmează dacă spun cuiva, conform raportului oficial”[21]. Înaintea unei anchete comprehensive publicate în 2014, au existat trei anchete în prima parte a anilor 2000, care nu au dus nicăieri: echipa de investigatori a remarcat temerile unor membri ai consiliului local de a fi etichetaţi drept „rasişti” dacă ar fi mers mai departe. Făptaşii erau aproape exclusiv membri ai bandelor de pakistanezi, iar victimele lor (numite de făptaşi „gunoaie albe”) eleve albe.

Reacţiile au fost previzibile[22]. Manifestând cea mai rea formă de corectitudine politică, mulţi stângişti au recurs la toate strategiile posibile de estompare a contururilor, de regulă prin generalizări. Făptaşii au fost denumiţi în mod vag „asiatici”, susţinându-se în acelaşi timp că agresiunea nu avea legătură cu etnia şi religia, ci cu dominaţia bărbatului asupra femeii; şi, oricum, cine suntem noi, cu pedofilia noastră din biserici şi cu scandalurile de abuzuri sexuale – cel al personalităţii media Jimmy Saville fiind un caz elocvent –, să adoptăm o atitudine foarte moralistă faţă de o minoritate victimizată? îşi poate cineva imagina o reacţie mai eficientă în a deschide calea pentru UKIP şi alţi populişti antiimigraţie care exploatează îngrijorările oamenilor obişnuiţi? Un astfel de antirasism aparent e de fapt un rasism abia mascat, care îi tratează condescendent pe pakistanezi drept fiinţe inferioare din punct de vedere moral, care nu ar trebui obligate să respecte standardele noastre.

Pentru a ieşi din acest impas al liberalismului stângist şi din incapacitatea lui de a se confrunta serios cu violenţa rasială şi religioasă, ar trebui să începem cu paralela dintre evenimentele din Rotherham şi pedofilia

---

21 Citat din http://www.independent.co.uk/news/uk/crime/rotherham-child-abuse-the-victims-stories-doused-with-petrol-and-told-she-wo- uld-be-set-alight-9692577.html. Mă bazez pe această relatare şi în privinţa celorlalte date despre scandalul Rotherham.

22 In cele ce urmează mă voi referi la multe comentarii din Guardian, Independent etc., care pot fi găsite cu uşurinţă prin intermediul Google.

larg răspândită din interiorul Bisericii Catolice. În ambele cazuri, avem de-a face cu o activitate colectivă organizată – chiar ritualizată. În cazul Rotherham, o altă paralelă ar putea fi încă şi mai pertinentă. Unul din efectele terifiante ale noncontemporaneităţii diferitelor niveluri ale vieţii sociale – al comportamentului care pare cumva decalat faţă de epoca în care trăim – este creşterea violenţei împotriva femeilor. Prin asta mă refer nu doar la violenţa aleatoare, ci la violenţa sistematică: violenţa care este specifică unui anumit context social, urmează un tipar şi transmite un mesaj clar. Chiar dacă am avut dreptate să fim îngroziţi şi şocaţi de violurile în grup din India, ecourile din lumea întreagă ale acestor cazuri (ele au fost relatate în media proeminentă din toate ţările occidentale) sunt totuşi suspecte: aşa cum a arătat Arundhati Roy, aceste violuri au declanşat o explozie atât de unanimă de reacţie morală şi pentru că violatorii erau săraci, din straturile inferioare. Astfel că poate ar trebui să lărgim cadrul nostru de referinţă, ca să includem şi alte fenomene similare. Uciderile în serie ale femeilor din Ciudad Juárez, de la graniţa cu Texasul, sunt nu doar patologii private, ci, din nou, o activitate ritualizată, parte a subculturii bandelor locale (mai întâi viol în grup, apoi torturare până la moarte, inclusiv tăierea sfârcurilor cu foarfecă şi alte acte abominabile), îndreptată împotriva femeilor tinere şi singure care lucrează în fabrici: un caz clar, s-ar părea, de reacţie macho faţă de o nouă clasă de femei lucrătoare independente[23].

Încă şi mai neaşteptate decât crimele din ciudat Juárez (din perspectiva noastră rasistă, cumva te-ai aştepta ca mexicanii macho brutali să acţioneze în acest mod) sunt recentele violuri şi asasinări în serie ale femeilor aborigene din Canada de Vest, în apropierea rezervaţiilor din jurul Vancouverului, care dezmint pretenţia Canadei de a fi modelul de stat al bunăstării tolerant: un grup de

23 Vezi Sergio González Rodriguez, The Femicide Machine, Semiotext(e), Los Angeles, 2012.

bărbaţi albi răpesc, violează şi ucid o femeie, apoi depun trupul mutilat imediat în interiorul teritoriului rezervaţiei, plasându-l astfel din punct de vedere legal sub jurisdicţia poliţiei tribale, care e complet nepregătită să se ocupe de astfel de cazuri. Atunci când sunt contactate, autorităţile canadiene îşi limitează, de regulă, investigaţia la comunitatea băştinaşă, pentru a prezenta crima ca pe un caz de violenţă familială locală cauzată de droguri şi alcool. În aceste cazuri, dislocarea socială – adesea un rezultat al industrializării şi modernizării rapide – provoacă o reacţie brutală la bărbaţi, care resimt o astfel de evoluţie ca pe o ameninţare. Iar caracteristica crucială a tuturor acestor cazuri este că respectivele acte de violenţă criminală nu sunt izbucniri spontane de energie brutală, neprelucrată, care rup lanţurile uzanţelor civilizate, ci ceva învăţat, impus din exterior, ritualizat: parte a substanţei simbolice colective a comunităţii. Ceea ce rămâne reprimat pentru privirea publică „inocentă” nu este brutalitatea crudă a actului, ci tocmai caracterul lui „cultural”, ritualic, de uzanţă simbolică[24].

Aceeaşi logică social-rituală pervertită acţionează şi în cazurile de pedofilie care zguduie constant Biserica Catolică. Atunci când reprezentanţii Bisericii insistă asupra faptului că aceste cazuri, oricât ar fi de deplorabile, sunt o problemă internă a bisericii – şi, în consecinţă, manifestă o mare reticenţă în a colabora cu poliţia la anchetele acesteia –, într-un fel, ei au dreptate. Pedofilia preoţilor catolici nu este ceva care priveşte doar persoanele care, din cauza unor motive accidentale ale unui trecut privat ce nu are nicio legătură cu Biserica în calitatea ei de instituţie, se întâmplă să aleagă profesiunea de preot. Acest abuz este un fenomen care priveşte ca atare Biserica Catolică, deoarece el este înscris în însăşi funcţionarea ei ca instituţie socio-simbolică. În acest mod,

24 Vezi Forsaken: The Report of the Missing Women Commission of Inquiry, de Wally T. Oppal, Comisar, British Columbia, 19 noiembrie 2012, disponibil online la http://www.missingwomeninquiry.ca/wp-content/ uploads/2010/10/Forsaken-ES-web-RGB.pdf.

el nu priveşte doar subconştientul „privat” al indivizilor, ci şi „subconştientul” instituţiei Bisericii Catolice înseşi. Acest abuz nu e ceva care se întâmplă deoarece instituţia trebuie să se adapteze la realităţile patologice ale vieţii libidinale pentru a supravieţui, ci ceva de care instituţia însăşi are nevoie pentru a se reproduce. Ne putem imagina uşor un preot nonpedofil care, după ani de slujire, se implică în pedofilie din cauză că însăşi logica instituţiei îl seduce în acest sens. Un astfel de „subconştient instituţional” desemnează acea latură ascunsă şi obscenă dezavuată care susţine instituţia publică. (în armată, această latură ascunsă constă din ritualuri sexualizate obscene, cum ar fi uciderea unui coleg de unitate, care susţinea solidaritatea grupului.) Cu alte cuvinte, nu se poate spune că, doar din motive conformiste, Biserica încearcă să înăbuşe scandalurile de pedofilie; mai degrabă, atunci când se apără, Biserica încearcă să apere cel mai intim secret obscen al ei. Asta înseamnă că a te identifica cu această parte secretă e o componentă esenţială a înseşi identităţii unui preot catolic. Dacă un preot denunţă în mod serios – şi nu doar retoric – aceste scandaluri, el se exclude astfel din comunitatea excleziastică, nu mai e „unul dintre noi” (Exact în acelaşi mod, în anii ’20, dacă un cetăţean dintr-un oraş din sudul SUA denunţa Ku Klux Klan-ul la poliţie, el se excludea din comunitatea lui, adică trăda solidaritatea ei fundamentală.)

Ar trebui să abordăm evenimentele din Rotherham exact în acelaşi mod. Aici avem de-a face cu „subconştientul politic” al tineretului musulman pakistanez. Nu cu o violenţă haotică, ci cu o violenţă ritualizată care are contururi ideologice precise: un grup de tineri (în marea lor majoritate) care se simte marginalizat şi subordonat se răzbună pe fetele vulnerabile, de clasă inferioară, din grupul predominant. În acest context, e pe deplin legitimă întrebarea dacă există sau nu caracteristici religioase şi culturale ale comunităţii lor care deschid posibilitatea unei astfel de brutalităţi

împotriva femeii. Fără a învinovăţi Islamul (care nu este mai misogin decât creştinismul), putem observa faptul că violenţa împotriva femeilor rezonează cu subordonarea femeilor şi excluderea lor din viaţa publică din multe ţări şi comunităţi musulmane; am putea, de asemenea, adăuga că, dintre multe grupuri şi mişcări desemnate drept fundamentaliste, impunerea strictă a unei diferenţe sexuale ierarhice este de cea mai mare importanţă pentru ei.

Astfel că, pur şi simplu, ar trebui să aplicăm aceleaşi criterii de ambele părţi, fără teama de a recunoaşte că, deşi fundamentaliştii noştri creştini sunt mai marginalizaţi decât cei din lumea musulmană (cine îi ia cu adevărat în serios pe fundamentaliştii creştini?), critica noastră liberal-seculară a fundamentalismului este şi ea pătată de falsitate. Să luăm un exemplu din societatea liberală în cea mai reprezentativă formă a ei, un caz legal scandalos şi recent din Canada. În martie 2015, Bradley Barton din Ontario a fost declarat nevinovat de crimă cu premeditare în urma morţii din 2011 a lui Cindy Gladue, o lucrătoare sexuală indigenă de 36 de ani care a sângerat până a murit la Yellowhead Inn din Edmonton, având o rană de 11 centimetri pe peretele ei vaginal. Acuzarea a susţinut că rana fusese provocată de un obiect ascuţit sau de împingerile excesive cu mâna ale lui Barton, în timp ce apărarea a argumentat că Barton a provocat moartea lui Gladue în timpul unei partide de sex dur, dar consensual (dar, pe de altă parte, cum ar fi putut ea să-şi exprime consensul dacă nivelul alcoolului din sângele ei era extrem de ridicat, cum s-a arătat la proces?). Barton şi-a recunoscut acţiunile, dar a spus că nu vrusese să facă asta. Mai mult, un laptop găsit printre bunurile lui Barton nu a fost acceptat ca probă, deşi avea în istoricul căutărilor pornografie care înfăţişa tortură. Acest caz nu doar merge împotriva intuiţiilor noastre etice elementare (un bărbat ucide în mod brutal o femeie în timpul unei activităţi sexuale, dar scapă deoarece

„Nu a vrut să facă asta”?). Cel mai tulburător aspect al lui este că, dând curs cererii apărării, judecătorul a permis ca pelvisul conservat al lui Gladue să fie acceptat ca probă: adusă la tribunal, partea inferioară a torsoului ei a fost expusă pentru juraţi (întâmplător, aceasta a fost prima oară când o parte a unui trup a fost prezentată la un tribunal din Canada). De ce n-ar fi fost suficiente fotografii ale rănii? O astfel de expunere nu se bazează oare pe îndelungata tradiţie de a trata trupurile indigenilor ca mostre? Ne-am putea imagina măcar cazul opus, al expunerii torsoului unei femei albe de clasă superioară atunci când acuzatul e un bărbat indigen sau negru?[25]

Violenta divină *y*

Alternativele politicii seculare pragmatice şi fundamentalismului religios nu acoperă întreg câmpul opţiunilor politico-religioase. Lăsând la o parte politica emancipatoare radicală (sau deplorabila ei cvasiabsenţă) din lumea noastră de astăzi, există un fenomen rău-prevestitor care corespunde, poate, cu ceea ce Walter Benjamin numea „violenţă divină” în august 2014 au explodat protestele din Ferguson, o suburbie a St. Louisului, după ce un poliţist a împuşcat mortal un adolescent negru neînarmat suspectat de furt: zile întregi după aceea, poliţia a încercat să-i împrăştie pe protestatari, înmarea lor majoritate afro-americani. Deşi detaliile incidentului sunt neclare, majoritatea neagră şi săracă a oraşului a luat această ucidere ca pe încă o dovadă a violenţei sistemice a poliţiei împotriva lor. Din ce în ce mai mult, în ghetourile şi cartierele sărace americane poliţia pare să funcţioneze efectiv ca o forţă de ocupaţie, ceva înrudit cu patrulele israeliene care intră pe teritoriile palestiniene din West Bank (media a fost surprinsă să descopere că armele cu care sunt dotate patrulele israeliene au tot mai multe şanse să fie modele ale armatei

---

25V ezi http://www.theglobeandmail.com/news/national/verdict-in-death-of-indigenous-sex-worker-sparks-rallies-calls-for-appeal/article23651

americane). Chiar şi atunci când echipajele de poliţie încearcă doar să impună ordinea, să împartă ajutoare umanitare sau să organizeze măsuri medicale, modul lor de operare seamănă cu cel al unei forţe care încearcă să controleze o populaţie străină. Oare nu sunt demonstraţiile violente şi aparent „iraţionale” precum cele din Ferguson, fără niciun fel de solicitări programatice concrete, ci mai degrabă motivate şi susţinute doar de un vag apel la dreptate, cazuri exemplare de astăzi ale violenţei divine? Ele nu fac parte dintr-o strategie pe termen lung, cu alte cuvinte, cum a spus Benjamin, ele sunt mijloace fără scopuri. Benjamin contestă obişnuinţa încăpăţânată de a gândi aceste scopuri juste ca scopuri ale unui drept posibil, adică nu doar ca general valabile (ceea ce urmează analitic din specificul justiţiei), ci şi generalizabile, fapt care, aşa cum s-ar putea demonstra, contravine acestui specific. Dacă scopurile, într-o anumită situaţie, sunt juste, general valabile, unanim recunoscute, ele nu sunt la fel şi pentru o altă situaţie, chiar dacă, într-un alt raport, ea ar fi asemănătoare. Experienţa vieţii cotidiene dezvăluie deja o funcţie nonmijlocită a violenţei, aşa cum este ea interogată aici. În ceea ce-l priveşte pe om, mânia, de exemplu, îl conduce la cele mai vizibile răbufniri de violenţă, care nu se raportează, ca mijloc, la un scop propus. Ea nu este mijloc, ci manifestare[26].

Trebuie să remarcăm paradoxul acestei formule: pentru simţul nostru comun, validitatea generală ar trebui să fie „mai puternică” decât (procesul de) generalizare, de vreme ce este rezultatul ei, produsul unei generalizări reuşite – atunci cum poate ceva să fie general (valid), dar nu şi generalizabil (sau, mai degrabă, universal valid, dar nu universalizabil)? Un exemplu (la care se referă Kant) poate clarifica această distincţie. „Să nu furi!” este o interdicţie morală universală (ea nu suferă nicio excepţie,

26 „Critica violenţei”, în Walter Benjamin, Reflections, Schocken Books, New York, 1986, p. 294 (traducere în limba română de George State şi Bogdan Ghiu în volumul Walter Benjamin, Jacques Derrida, Despre violenţă., Idea Design&Print, Cluj, 2004, p. 19).

îţi spune să nu furi niciodată), dar ea nu poate fi universalizată, de vreme ce validitatea ei (universală) este limitată la domeniul proprietăţii (private): nu are niciun sens să o aplici la domenii în care lucrurile nu sunt deţinute de nimeni. În mod similar, greşeala ideii standard de violenţă (socială) este de a o limita la utilizarea ei ca mijloc: în ce circumstanţe poate fi legitimă recurgerea la violenţă şi aşa mai departe. Deşi în acest mod putem elabora reguli universale (sau universal valide), cum ar fi „să nu recurgi niciodată la violenţă atunci când îţi poţi atinge scopul prin mijloace nonviolente”, o astfel de abordare nu este universalizabilă, de vreme ce ea nu acoperă cazurile în care violenţa „nu este legată ca mijloc de un scop preconceput” După cum arată Gaufey[27], în asta rezidă diferenţa dintre care Schmitt şi Benjamin. Schmitt rămâne constrâns de ideea că violenţa legitimă trebuie să fie un mijloc pentru un scop, acesta fiind motivul pentru care cea mai radicală expresie a violenţei pe care el şi-o poate imagina este cea a violenţei mitice, violenţa care serveşte scopul întemeierii domniei legii (chiar şi atunci când ea violează ordinea legală existentă); „violenţa divină” a lui Benjamin este mai degrabă, aşa cum spune el, un caz de mijloc fără scop.

Oare acest lucru nu este valabil nu doar pentru alte proteste care au urmat celor din Ferguson, cum ar fi revoltele din Baltimore din aprilie 2015, ci şi pentru revoltele din suburbiile franceze din toamna lui 2005, când am văzut mii de maşini arzând şi o izbucnire majoră de violenţă publică? Ceea ce ne izbeşte la aceste proteste este absenţa totală a oricărei perspective utopice pozitive în rândul protestatarilor: dacă mai ’68 a fost o revoltă cu o viziune utopică, revoltele din 2005 din Franţa au fost izbucniri fără nicio pretenţie la viziune. Dacă ades repetatul loc comun că trăim într-o epocă postideologică are vreun sens, aici este cazul. Nu au existat niciun fel de

27 Vezi Guy le Gaufey, Une archéologie de la toute-puissance, Epel, Paris, 2014.

solicitări specifice din partea protestatarilor din suburbiile Parisului. A existat doar o insistenţă referitoare la *recunoaştere*, bazată pe un *resentiment* vag, nonarticulat. Majoritatea celor intervievaţi după evenimente au vorbit despre cât de inacceptabil era faptul că ministrul de Interne de atunci, Nicolas Sarkozy, îi numise „scursuri” într-un scurtcircuit ciudat şi autoreferenţial, ei protestau (şi) împotriva reacţiei (lui Sarkozy) inspirate chiar de protestele lor. Raţiunea populistă îşi atinge aici limita ei iraţională: avem de-a face cu un protest de nivel zero, un act violent de protest care nu cere nimic. A existat o anumită ironie în a-i urmări pe sociologi, intelectuali şi comentatori cum încearcă să înţeleagă şi să ajute. Ei au încercat cu disperare să traducă aceste evenimente în semnificaţia pe care ei le-o suprapuneau: „Trebuie să facem ceva în privinţa integrării imigranţilor, a asistenţei lor sociale, a şanselor de angajare”, declarau ei, eclipsând prin asta enigma centrală pe care revoltele o ofereau…

Ar trebui să ne amintim că protestatarii din Paris, deşi defavorizaţi şi excluşi efectiv din societatea franceză mainstream, nu trăiau deloc la marginea foametei. Şi nici nu fuseseră reduşi la nivelul simplei supravieţuiri. Oameni aflaţi în dificultăţi materiale mult mai groaznice, nemaivorbind de condiţiile represiunii fizice şi ideologice, au reuşit să se organizeze ca agenţi politici cu agende aproximative sau chiar clare. Faptul că în suburbiile arzând ale Parisului nu exista *niciun* program este, astfel, în sine un fapt care trebuie interpretat. El ne spune multe despre situaţia noastră ideologico-politică. Ce fel de univers este cel în care locuim, care se autocelebrează ca societate selectă, dar în care singura alternativă disponibilă la consensul democratic impus este o manifestare oarbă? Faptul trist că o opoziţie la sistem nu poate articula prezentul însuşi ca alternativă realistă sau cel puţin să articuleze un proiect utopic semnificativ, ci poate lua doar forma unei izbucniri lipsite de semnificaţie, este o gravă acuzare la adresa situaţiei noastre. La ce

serveşte sărbătorita noastră libertate de a alege, când singura alegere e între a acţiona conform regulilor şi violenţa (auto) distructivă? Violenţa protestatarilor a fost îndreptată aproape exclusiv împotriva alor lor. Maşinile arse şi şcolile incendiate nu erau cele ale cartierelor mai bogate; ele făceau parte din lucrurile câştigate cu greu de înseşi straturile sociale din care proveneau protestatarii.

Astfel, lucrul căruia trebuie să îi rezistăm atunci când ne confruntăm cu relatări şi imagini şocante ale suburbiilor în flăcări ale Parisului sau ale altor incidente similare este ceea ce eu numesc ispita hermeneutică: căutarea unei semnificaţii sau a unui mesaj mai profunde care se ascund în aceste izbucniri. Ceea ce e cel mai dificil de acceptat este tocmai lipsa de semnificaţie a revoltelor: mai mult decât o formă de protest, ele sunt ceea ce Lacan numea un *passage a Vact* – o intrare impulsivă în acţiune care nu poate fi tradusă în limbaj sau gândire şi care poartă cu ea povara intolerabilă a frustrării. Asta stă mărturie nu doar pentru neputinţa făptaşilor, ci, m şi mai mare măsură, pentru lipsa a ceea ce Fredric Jameson a numit „cartografiere cognitivă”, o incapacitate de a localiza experienţa situaţiei lor în cadrul unui întreg semnificativ. Pe acest fundal ar trebui să citim surprinzătoarele rânduri despre violenţa divină din jurnalul lui Werner Kraft. Pe 20 mai 1934, Kraft scria despre reflecţia lui Benjamin asupra propriei sale „Critici a violenţei”, scrisă cu peste un deceniu în urmă:

O dreaptă corectă [*gerechtes Recht*] este ceea ce serveşte celor oprimaţi în lupta de clasă.

— Lupta de clasă este centrul tuturor chestiunilor filosofice, inclusiv al celor mai înalte. – Ceea ce el numea la început violenţă („dominatoare”) divină era un loc gol, o noţiune liminală, o idee regulatoare. Acum el ştie că e vorba de lupta de clasă. – Violenţa care este justificată nu are nimic de-a face cu o sancţiune, nu adaugă nimic, e lipsită de o imagine sensibilă cum ar fi, de exemplu, „coroana” unui rege etc. Cineva poate să ucidă când face

asta în acest mod, aşa cum cineva ucide un bou. „Războiul drept” de la sfârşitul articolului despre violenţă: lupta de clasă[28].

Contraargumentul imediat este acesta: sunt astfel de demonstraţii violente nu doar adesea nedrepte, dar fac ele rău celor nevinovaţi? Dacă ar fi să evităm explicaţiile forţate ale corectitudinii politice, conform cărora victimele violenţei divine ar trebui să primească umil şi pasiv ceea ce li se întâmplă din cauza responsabilităţii lor istorice generice, singura soluţie e de a accepta pur şi simplu faptul că *violenţa* divină este de o nedreptate brutală: ea este adesea ceva terifiant, nu o intervenţie sublimă a bunătăţii şi dreptăţii divine. Un prieten liberal-stângist de la Universitatea din Chicago mi-a povestit o experienţă dureroasă: când fiul lui a ajuns la vârsta liceului, l-a înscris la o şcoală aflată în nordul campusului, aproape de un ghetou negru, unde majoritatea copiilor erau negri. Nu mult după aceea, fiul lui s-a întors acasă cu vânătăi şi dinţi sparţi. Ce ar fi trebuit el să facă atunci? Să îl mute pe fiul lui la altă şcoală, cu majoritate albă, sau să-l menţină la această primă şcoală? Ideea e că această dilemă este greşită: ea nu poate fi soluţionată la un astfel de nivel, de vreme ce însăşi falia dintre interesul privat (siguranţa fiului său) şi dreptatea globală stă mărturie pentru o situaţie care trebuie depăşită. Acelaşi lucru este valabil pentru palestinienii care înjunghie israelieni cu cuţitul, poate încă un caz de violenţă divină.

Concluzia tristă care se impune de la sine aici este una dublă. În primul rând, nu există nimic nobil sau sublim la ceea ce

Benjamin numeşte violenţă divină – ea este „divină” tocmai în virtutea caracterului ei excesiv de distructiv. În al doilea rând, trebuie să abandonăm ideea că există ceva emancipator în experienţele extreme, că ele ne dau posibilitatea de a ne deschide ochii către adevărul suprem

28 Am obţinut acest pasaj de la Sami Khtatib (Berlin), care pregăteşte traducerea engleză a jurnalelor lui Kraft.

al unei situaţii. Există un pasaj memorabil în *Still Alive*: *A Holocaust Girihood Remembered* a lui Ruth Kluger, în care ea descrie o conversaţie cu nişte doctoranzi avansaţi din Germania:

Unul povesteşte că în Ierusalim a făcut cunoştinţă cu un evreu ungur bătrân care era supravieţuitor al Auschwitzului, şi totuşi acest bărbat îi înjura pe arabi şi îi dispreţuia pe toţi. Cum poate să vorbească aşa cineva care vine de la Auschwitz? întreabă germanul. Eu îmi intru în rol şi argumentez, probabil cu mai multă înflăcărare decât ar fi trebuit. La ce se aştepta? Auschwitzul nu a fost o instituţie de educaţie… Nu învăţai nimic acolo, în niciun caz umanitate şi toleranţă. Din lagărele de concentrare nu a rezultat absolut nimic bun, mă aud spunând, pe un ton crescut, iar el se aşteaptă la catharsis, purificare, genul de lucru pentru care te duci la teatru? Erau cele mai inutile şi fără sens stabilimente imaginabile[29].

Aceasta este, poate, cea mai deprimantă lecţie a ororii şi suferinţei: nu e nimic de învăţat din ele. Singura cale de ieşire din cercul vicios al acestei depresii este schimbarea terenului înspre analiza concretă socială şi economică.

Economia politică a refugiaţilor

O bună modalitate de a începe această analiză este să ne concentrăm asupra a ceea ce nu putem numi altfel decât „economia politică a refugiaţilor”, pentru a crea o conştiinţă clară a ce şi cine provoacă astfel de deplasări masive de oameni. Aici, primul pas e, bineînţeles, depistarea cauzei supreme din dinamica capitalismului global, ca şi din procesul intervenţiei militare occidentale. Pe scurt, această dezordine neîntreruptă este adevărata faţă a Noii Ordini Mondiale. Dacă ar fi lăsaţi în pace, africanii nu ar reuşi să îşi schimbe societăţile. De ce nu? Pentru că noi, europenii occidentali, îi împiedicăm să facă asta. Intervenţia europeană din Libia a fost cea care a

29 Ruth Klüger, Still Alive: A Holocaust Girlhood Remembered, The Feminist Press, New York, 20013, p. 189.

aruncat ţara în haos. Atacul american din Irak a fost cel care a creat condiţiile pentru ascensiunea ISIS-ului. Războiul civil nesfârşit din Republica Centrafricană dintre sudul creştin şi nordul musulman nu este doar o explozie de ură etnică. Această explozie a fost declanşată, mai degrabă, de descoperirea de petrol în nordul ţării: Franţa (legată de musulmani) şi China (legată de creştini) se luptă pentru controlul asupra resurselor de petrol, prin intermediarii lor.

Vina pentru criza alimentară din multe ţări ale sudului global nu poate fi pusă în seama suspecţilor de serviciu precum corupţia, ineficienţa şi intervenţionismul de stat. Criza izvorăşte direct din globalizarea agriculturii, cum nimeni altul decât Bill Clinton a explicat clar în comentariile lui despre criza alimentară globală de la o reuniune ONU care marca Ziua Mondială a Hranei (cum s-a relatat pe 23 octombrie 2008 sub titlul elocvent „«Am făcut-o de oaie» cu hrana globală”[30]). Esenţa discursului lui Clinton era că criza alimentară globală de astăzi arată că „am făcut-o de oaie cu toţii, inclusiv eu când am fost preşedinte”, prin tratarea recoltelor alimentare ca marfă, şi nu ca un drept vital al săracilor lumii. Clinton a fost foarte clar, în discursul lui, atunci când a atribuit vina nu statelor sau guvernelor individuale, ci politicii globale pe termen lung a Occidentului, impusă de SUA şi Uniunea Europeană şi adoptată de decenii de Banca Mondială, Fondul Monetar Internaţional şi alte instituţii internaţionale. Această politică a făcut presiuni asupra ţărilor africane şi asiatice să renunţe la subvenţiile pentru fertilizatori, seminţe ameliorate şi alte materii agricole, deschizând astfel calea ca cele mai bune terenuri să fie folosite pentru recolte de export şi, în acest mod, distrugând autonomia alimentară a ţărilor. Rezultatul unor astfel de „ajustări structurale” a fost integrarea agriculturilor locale în economia globală: în timp ce

30 Disponibil online la httpV/www.cbsnews.com/news/bill-clinton-we-blew-it-on-global-food/.

recoltele erau exportate, fermierii alungaţi de pe pământurile lor au fost împinşi spre mahalale, disponibili ca forţă de muncă pentru fabrici străine cu condiţii foarte proaste de lucru. Drept rezultat, aceste ţări au trebuit să se bazeze din ce în ce mai mult pe alimente importate. În acest mod, ele sunt ţinute într-o dependenţă postcolonială şi sunt din ce în ce mai vulnerabile la fluctuaţiile pieţei: explozia preţurilor la cereale (cauzată şi de folosirea recoltelor pentru biocombustibili) din ultimii ani a produs foamete în unele ţări, de la Haiti la Etiopia. Dacă e să ne ocupăm de aceste probleme aşa cum se cuvine, va trebui să inventăm noi forme de acţiune colectivă pe scară largă: nici intervenţia standard de stat, nici autoorganizările locale (atât de lăudate de stângiştii postmoderni) nu pot să îndeplinească această sarcină. Dacă nu putem soluţiona această problemă, ar trebui să medităm serios la posibilitatea că ne apropiem de o nouă eră a apartheidului: una în care părţi izolate ale lumii, cu o abundenţă de mâncare şi energie, sunt separate de un exterior haotic afectat de dezordini larg răspândite, foamete şi război permanent. Ce ar trebui să facă oamenii din Haitiul de azi sau din alte regiuni lovite de penurii de hrană? Nu au ei un drept deplin de a se revolta în mod violent? Sau, într-adevăr, de a deveni refugiaţi…

În ciuda tuturor criticilor faţă de neocolonialismul economic, mulţi oameni nu sunt încă pe deplin conştienţi de efectele devastatoare ale pieţei globale asupra multor economii locale, pe care le lipseşte de elementara lor autonomie. E de ajuns să ne amintim cazul Mexicului, un importator de hrană cu o agricultură naţională distrusă, care exportă milioane de locuitori ai săi în SUA. Dar cel mai clar caz pentru vinovăţia noastră este Congoul de astăzi, care se profilează iar drept „inima întunericului” din Africa.

Articolul de pe coperta revistei *Time* din 5 iunie 2006 avea titlul „Cel mai ucigător război din lume” – o documentare detaliată a modului în care patru milioane de

oameni muriseră în Congo drept rezultat al violenţei politice a deceniului anterior, însă nu a urmat niciuna din obişnuitele rumori umanitare, ca şi cum un fel de mecanism de filtrare împiedicase această ştire să producă un impact deplin. Ca să formulez cinic, *Time* alesese victima nepotrivită în lupta pentru hegemonia suferinţei. Ar fi trebuit să rămână la lista suspecţilor de serviciu: femeile musulmane şi dificultăţile lor, oprimarea din Tibet şi aşa mai departe. (Astăzi, aceeaşi stare de lucruri – o violenţă permanentă într-un stat eşuat – continuă în Congo, ca şi în multe alte ţări africane, de la Republica Centrafricană la Libia.) De ce această extraordinară lipsă de reacţie faţă de relatări ale unor pierderi de vieţi omeneşti atât de imense?

În 2001, o investigaţie a ONU despre exploatarea ilegală a resurselor naturale din Congo a descoperit că conflictul din ţară se referă în principal la accesul la controlul asupra şi comerţul cu cinci resurse minerale-cheie: colţan, diamante, cupru, cobalt şi aur. În spatele faţadei unui război etnic, discernem astfel mecanismele capitalismului global. Congo nu mai există ca stat unit; e o multitudine de teritorii conduse de căpetenii războinice locale care îşi controlează porţiunea lor de pământ prin armate care, de regulă, includ copii drogaţi. Fiecare din aceste căpetenii războinice are legături de afaceri cu o companie sau corporaţie străină care exploatează bogăţiile, de regulă, miniere din regiune. Ironia e că multe dintre aceste minerale sunt utilizate în produse de înaltă tehnologie, cum ar fi laptopuri sau telefoane mobile.

Aşa că putem s-o lăsăm baltă cu comportamentul sălbatic al populaţiei locale: e suficient să scoatem din ecuaţie companiile străine de înaltă tehnologie şi întreaga naraţiune a războiului etnic alimentat de vechi pasiuni se prăbuşeşte. Aici ar trebui să începem, dacă vrem cu adevărat să contribuim la stoparea fluxului de refugiaţi din ţările africane. Primul lucru e să ne amintim că majoritatea refugiaţilor provin din „state eşuate”, state în care

autoritatea publică e mai mult sau mai puţin inoperantă, cel puţin în mari părţi din ţările în chestiune (Siria, Liban, Irak, Libia, Somalia, Congo şi aşa mai departe). În toate aceste cazuri, această dezintegrare a puterii de stat nu este un fenomen pur local, ci rezultat al economiei şi politicii internaţionale; în unele cazuri, cum ar fi Libia şi Irak, este chiar un rezultat direct al intervenţiei occidentale. E evident că această înmulţire a „statelor eşuate” la sfârşitul secolului XX şi începutul secolului XXI nu este o nenorocire neintenţionată; ea este, mai degrabă, una din modalităţile prin care marile puteri îşi exercită colonialismul economic. Ar trebui, de asemenea, remarcat faptul că originile „statelor eşuate” din Orientul Mijlociu trebuie căutate în graniţele arbitrare trasate după Primul Război Mondial de către Marea Britanie şi Franţa, care au creat astfel o serie de state „artificiale” în ultimă instanţă, atunci când îi uneşte pe sunniţii din Siria şi Irak, ISIS aduce laolaltă ceea ce a fost sfâşiat de stăpânii coloniali. Într-o profeţie sumbră dinaintea morţii, Colonelul Ghaddafi a spus:

Ascultaţi-mă, oameni ai NATO. Voi bombardaţi un zid care stătea în calea migraţiei africane spre Europa şi în calea teroriştilor Al-Qaeda. Acest zid era Libia. Voi îl spargeţi. Sunteţi nişte proşti şi veţi arde în iad pentru miile de emigranţi din Africa[31].

Oare nu enunţa Ghaddafi ceea ce este evident? Articolul rusesc – care practic dezvoltă ideea acestuia – are momentul lui de adevăr, în ciuda gustului evident de *pasta puţinesca*:

„Faptul că criza refugiaţilor este un rezultat al politicilor americano-europene se vede cu ochiul liber”, spune Boris Dolgov (membru al Academiei Ruse de Ştiinţe şi al Institutului de Studii Orientale din Moscova). „Distrugerea Irakului, distrugerea Libiei şi încercările de răsturnare a lui Bashar Assad din Siria cu ajutorul

31 Citat din http://www.informationclearinghouse.info/article42811.htm.

radicalilor islamici – în asta constau politicile UE şi SUA, iar sutele de mii de refugiaţi sunt un rezultat al acelei politici”. „E o problemă foarte serioasă şi cu multe faţete”, a declarat Irina Zveaghelskaia (vicepreşedinte al Centrului International pentru Studii Strategice şi Politici, Moscova) pentru Agenţia Rusă de Ştiri TASS. „Războiul civil din Siria şi tensiunile din Irak şi Libia continuă să alimenteze fluxul de emigranţi, dar aceasta nu este singura cauză. Sunt de acord cu cei care văd evenimentele actuale ca pe o tendinţă spre o altă strămutare în masă a oamenilor, care părăsesc ţările slabe, cu economii ineficiente. Există probleme sistemice care îi fac pe oameni să îşi abandoneze casele şi să pornească la drum. Iar legislaţia europeană liberală permite multora dintre ei nu doar să stea în Europa, ci şi să trăiască acolo din beneficii sociale, fără să îşi caute slujbă”. „Aceşti oameni sunt epuizaţi, furioşi şi umiliţi. Nu ştiu nimic despre valorile, modurile de viaţă sau tradiţiile europene, despre multiculturalism sau toleranţă. Nu vor accepta niciodată să se supună legilor europene”, spune scriitorul şi dramaturgul rus Evgheni Grişkoveţ pe blogul lui. „Nu vor simţi niciodată recunoştinţă faţă de oamenii în ale căror ţări au reuşit să intre cu astfel de probleme, deoarece chiar aceste state au fost cele care le-au transformat ţările într-o baie de sânge. Angela Merkel jură că societatea germană şi Europa moderne sunt pregătite pentru probleme... Asta e o minciună şi o absurditate!”[32]

În mare, este adevărat că refugiaţii „nu vor simţi niciodată recunoştinţă faţă de oamenii în ale căror ţări au reuşit să intre”: într-adevăr, ei percep Europa ca fiind responsabilă pentru situaţia lor dificilă. Cu toate acestea, deşi există un anumit adevăr general în toate acestea, nu ar trebui să sărim de la această generalitate la faptul empiric al fluxului de refugiaţi spre Europa şi să acceptăm pur şi simplu deplina noastră responsabilitate pentru el. În primul rând, ar trebui să ne amintim că Germania şi

32 Ibid.

Franţa s-au opus cu hotărâre războiului din 2003 împotriva Irakului. În al doilea rând, regimul lui Saddam Hussein avusese, înainte de a fi răsturnat, propria lui politică agresivă – exemplificată mai ales prin atacarea Iranului din 1980, pentru care a primit sprijinul tăcut al SUA. Însă ceea ce ar trebui să ne surprindă este modul în care media noastră prezintă actuala criză a refugiaţilor. Este, mai mult sau mai puţin, ca şi cum dincolo de Grecia ar fi un fel de gaură neagră care varsă refugiaţi, o gaură neagră a războiului şi distrugerii, iar pe coasta anatoliană există un fel de portiţă prin care particulelor refugiate li se permite să fugă spre insulele greceşti. Însă dincolo de Grecia există un peisaj politic bine definit. În primul rând, există Turcia însăşi, care face un joc politic bine organizat (oficial luptând împotriva ISIS-ului, dar în realitate bombardându-i pe kurzii care luptă cu adevărat împotriva ISIS-ului); apoi mai există importantele clivaje de clasă din lumea arabă însăşi (superbogatele Arabia Saudită, Kuweit, Qatar, EAU, care practic nu acceptă deloc refugiaţi); apoi există Irakul însuşi, cu rezerve monetare de zeci de miliarde de dolari din petrol şi aşa mai departe. Cum apare, atunci, din tot acest haos, fluxul de refugiaţi?

Ceea ce ştim cu siguranţă este că există o economie complexă a transportării refugiaţilor (o industrie în valoare de miliarde de dolari[33]); cine o finanţează, cine o eficientizează? Unde sunt serviciile secrete europene care să exploreze această lume infernală tenebroasă? Faptul că refugiaţii se află într-o situaţie disperată nu exclude în niciun fel posibilitatea ca fluxul lor să facă parte dintr-un proiect bine organizat.

Nu putem să nu remarcăm faptul că unele ţări mai puţin prospere din Orientul Mijlociu (Turcia, Egipt, Iran etc.) sunt mult mai deschise faţă de refugiaţi decât cele cu adevărat bogate (Arabia Saudită, Kuweit, EAU, Qatar şi aşa mai departe). Arabia Saudită şi Emiratele nu au primit

33 Vezi http://www.nationalreview.com/article/426046/who-benefits-syri- as-refugee-crisis-human-smugglers-jillian-kay-melchior.

aproape deloc refugiaţi, deşi sunt vecine cu zona crizei şi, de asemenea, bogate şi mult mai apropiate cultural de refugiaţi (în general musulmani) decât Europa. De fapt, Arabia Saudită chiar a repatriat unii refugiaţi musulmani înapoi în Somalia[34] – singurul lucru pe care l-a făcut a fost să contribuie cu 280 de milioane de dolari pentru educaţia refugiaţilor. Oare Arabia Saudită nu poate să tolereze intruşi străini din cauză că e o teocraţie fundamentalistă? Da, dar nu ar trebui să uităm nici faptul că aceeaşi Arabie Saudită e complet integrată economic cu Occidentul: din punct de vedere economic, nu sunt Arabia Saudită şi Emiratele pure avanposturi ale capitalului occidental, state ale căror bogăţie şi reputaţie în lume depind complet de veniturile lor din petrol? Comunitatea internaţională ar trebui să exercite presiuni puternice asupra Arabiei Saudite (şi Kuweitului, Qatarului şi aşa mai departe) ca să-şi îndeplinească datoria de a accepta un contingent important de refugiaţi – mai ales dat fiind că, prin sprijinirea rebelilor anti Assad, Arabia Saudită e în mare parte responsabilă pentru situaţia din Siria[35].

O altă caracteristică comună a acestor ţări bogate este ascensiunea unei noi sclavii. Deşi capitalismul se legitimează ca sistem economic care implică şi sporeşte libertăţile personale (ca o condiţie a schimburilor de pe piaţă), dinamica lui a produs o renaştere a sclaviei. Cu toate că sclavia dispăruse aproape complet la sfârşitul Evului Mediu, ea a explodat din nou în coloniile europene, începând cu modernitatea timpurie şi până la Războiul Civil American. Şi putem risca ipoteza că astăzi, în noua epocă a capitalismului global, o nouă epocă a sclaviei apare şi ea. Deşi nu mai există un statut legal direct al persoanelor înrobite, sclavia a dobândit o multitudine de noi forme: milioane de lucrători imigranţi din peninsula

---

34 V ezi https://horseedmedia.net/2015/10/28/somalia-saudi-arabia-deports- over-100-somalis-to-mogadishu/.

35 Vezi https://en.wikipedia.org/wiki/Saudi_Arabian_support_to_Syrian, Opposition_in_the_Syrian_Civil_War.

saudită care sunt lipsiţi de drepturi şi libertăţi elementare; controlul total asupra a milioane de lucrători din fabricile străine cu condiţii de lucru foarte proaste din Asia, adesea organizate în mod direct ca lagăre de concentrare; utilizarea masivă a muncii forţate în exploatarea de resurse naturale din multe state central-africane (Congo şi aşa mai departe). Dar, de dapt, nu trebuie să ne uităm atât de departe pe cât sunt aceste ţări. Pe 1 decembrie 2013, o fabrică de haine cu acţionariat chinez dintr-o zonă industrială din oraşul italian Prato, aflat la 10 kilometri de centrul Florenţei, a ars, ucigând şapte lucrători care au fost prinşi înăuntru. Riberto Pistonina, un sindicalist din zonă, a comentat: „Nimeni nu poate spune că ar fi surprins de asta, pentru că toată lumea ştie de ani de zile că în zona dintre Florenţa şi Prato sute, dacă nu mii de oameni trăiesc şi lucrează în condiţii de cvasisclavie” Prato are în jur de 15.000 de chinezi înregistraţi legal, dintr-o populaţie totală de sub 200.000, şi peste 4.000 de companii cu acţionariat chinez. Dar se crede că alte mii de imigranţi chinezi trăiesc ilegal în oraş şi lucrează până la 16 ore pe zi pentru o reţea de angrosişti şi ateliere care produc haine ieftine.

Aşa că nu ne putem permite luxul de a privi la viaţa mizerabilă a noilor sclavi din îndepărtatele suburbii ale Shanghaiului (sau Dubaiului sau Qatarului) şi a critica ipocrit ţările care îi găzduiesc. Sclavia poate exista chiar aici, în casa noastră. Doar că nu o vedem – sau, mai degrabă, ne prefacem că nu o vedem. Acest nou apartheid, această explozie sistematică a numărului diferitelor forme ale sclaviei *de facto* nu este un accident deplorabil, ci o necesitate structurală a capitalismului global de astăzi. Probabil că acesta este motivul pentru care refugiaţii nu vor să intre în Arabia Saudită. Dar, de fapt, oare refugiaţii care intră în Europa nu se oferă ei înşişi ca forţă de muncă ieftină şi precară, în multe cazuri în dauna lucrătorilor locali, dintre care mulţi reacţionează la această ameninţare alăturându-se populiştilor antiimigraţie?

Pentru mulţi refugiaţi, această respingere din partea săracilor locali va însemna împlinirea visului lor.

De la războaiele culturale la lupta de clasă… şi înapoi

Căci refugiaţii nu doar fug din patriile lor distruse de război. Ei sunt, de asemenea, posedaţi de un anumit vis. Vedem la nesfârşit pe ecrane refugiaţi din sudul Italiei care spun clar că ei nu vor să rămână acolo: cei mai mulţi vor să trăiască în ţările scandinave. Dar miile de refugiaţi din taberele din jurul portului de la Canalul Mânecii Calais, care nu se mulţumesc cu Franţa şi sunt gata să-şi rişte viaţa pentru a intra în Marea Britanie? Putem observa aici paradoxul utopiei: exact atunci când oamenii ajung în sărăcie, suferinţă şi pericol şi când te-ai aştepta să fie satisfăcuţi de un minimum de siguranţă şi bunăstare, explodează utopia absolută. Dar lecţia dură pentru refugiaţi e că „Norvegia nu există” nici măcar în Norvegia. Ei vor trebui să înveţe să-şi cenzureze visurile: în loc să le urmărească în realitate, ar trebui să se concentreze asupra transformării realităţii.

Refugiaţii iau în serios principiul proclamat de UE al „libertăţii de circulaţie pentru toţi” în interiorul Europei. Dar, din nou, aici trebuie să fim precişi. Există un concept al „libertăţii de circulaţie” în sensul libertăţii de a călători şi o idee mai radicală a unei „libertăţi de circulaţie” care exprimă dreptul de a mă stabili în orice ţară doresc eu. Axioma care îi sprijină pe refugiaţii din Calais nu e doar libertatea de a călători, ci ceva de genul „oricine are dreptul de a se stabili în orice parte a lumii, iar ţara în care se mută ei trebuie să le asigure existenţa” Uniunea Europeană garantează (oarecum, mai mult sau mai puţin) acest drept pentru cetăţenii membrilor ei – în asta constă UE, printre altele iar a solicita globalizarea imediată a acestui drept este acelaşi lucru cu a cere extinderea ideii de UE la întreaga lume. Actualizarea acestei libertăţi presupune nimic mai mult decât o revoluţie socioeconomică radicală – dar de ce?

În lumea noastră globală, mărfurile circulă liber, dar

nu şi oamenii: pentru a repeta, apar noi forme de apartheid. Problema zidurilor permeabile, a ameninţării de a fi inundaţi de străini, este strict imanentă capitalismului global: e un indicator a ceea ce e fals la globalizarea capitalistă. E ca şi cum refugiaţii vor să extindă circulaţia globală liberă de la mărfuri la oameni. Dintr-un punct de vedere marxist, „libertatea de circulaţie” trebuie pusă în legătură cu nevoia capitalului de forţă de muncă „liberă” (milioane de oameni smulşi din formele lor de viaţă comunitară ca să poată fi angajaţi în fabrici străine cu condiţii de lucru foarte proaste, aşa cum se întâmplă astăzi în China sau Mexic), ca şi cu libertatea cu adevărat universală a capitalului de a circula în jurul globului. Felul în care universul capitalului relaţionează cu libertatea de circulaţie a indivizilor este astfel în mod inerent contradictoriu: el are nevoie de indivizi „liberi” ca forţă de muncă ieftină, dar în acelaşi timp are nevoie să le controleze circulaţia, de vreme ce nu-şi poate permite aceleaşi libertăţi şi drepturi pentru toţi oamenii.

Dat fiind că lupta trebuie începută de undeva, oare asta înseamnă că solicitarea pentru o libertate de circulaţie radicală ar putea fi, tocmai în măsura în care ea nu poate fi satisfăcută în cadrul ordinii mondiale existente, un loc bun din care să se înceapă? Problema este că visul refugiaţilor care vor să ajungă în Norvegia este un caz exemplar de fantezie ideologică, de creare a unei fantezii care eclipsează antagonisme imanente – o fantezie care distruge tocmai *objet petit a* (numele lui Lacan pentru obiectul-cauză al dorinţei) ca obstacolul inerent care constituie ceea ce pare să blocheze accesul la el. Pe scurt, refugiaţii vor să împace şi capra, şi varza. Practic, ei se aşteaptă să primească ce e mai bun din statul bunăstării occidental, păstrându-şi în acelaşi timp modul lor specific de viaţă, care, prin unele din principalele lui caracteristici, e incompatibil cu fundaţiile ideologice ale statului bunăstării occidental. Germaniei îi place să sublinieze nevoia de integrare culturală şi socială a refugiaţilor; cu

toate acestea – un alt tabu care trebuie spart –, câţi dintre ei vor cu adevărat să fie integraţi? Ce-ar fi dacă obstacolul din calea integrării nu e doar rasismul occidental? Ar trebui să trecem dincolo de clişeele despre refugiaţi ca proletari care „nu au altceva de pierdut decât lanţurile” dacă invadează Europa burgheză. Există clivaje de clasă în Europa ca şi în Orientul Mijlociu, iar problema esenţială este: cum interacţionează aceste dinamici de clasă diferite?

Să începem cu Statele Unite. În cartea lui despre ascensiunea fundamentalismului creştin în Kansas, Thomas Frank[36] descrie cu abilitate paradoxul conservatorismului populist american de astăzi, a cărui premisă fundamentală este falia dintre interesele economice şi chestiunile „morale” Cu alte cuvinte, opoziţia dintre clasele economice (fermieri săraci, lucrători manuali faţă de avocaţi, bancheri, companii mari) este transpusă/codată într-o opoziţie între americani creştini adevăraţi, cinstiţi şi muncitori, şi liberali decadenţi, care beau cafe-latte şi conduc maşini străine, susţin avortul şi homosexualitatea, îşi bat joc de sacrificiul patriotic şi de modul de viaţă simplu şi „provincial” al sus-pomeniţilor „americani adevăraţi” şi aşa mai departe, în conservatorismul populist, duşmanul este astfel perceput drept „liberalul” care, prin intermediul intervenţiilor federale de stat (de la autobuzele şcolare la impunerea predării evoluţionismului darwinian şi a practicilor sexuale perverse), vrea să submineze modul de viaţă american autentic. Principala idee economică derivată din această viziune este eliminarea statului puternic, care impozitează populaţia care munceşte din greu ca să finanţeze intervenţiile ei reglementatoare; astfel, programul economic minimal al conservatorilor devine „mai puţine impozite, mai puţine reglementări”.

---

36 Vezi Thomas Frank, What's the Matter with Kansas? How Conversatives Won the Heart of America, Metropolitan Books, New York, 2004.

Din perspectiva standard a urmăririi raţionale şi iluminate a interesului propriu, incoerenţa acestei poziţii ideologice este evidentă: conservatorii populişti votează propriu-zis pentru ruinarea lor economică. Mai puţină impozitare şi reglementare înseamnă mai multă libertate pentru companiile mari care îi falimentează pe fermierii sărăciţi; mai puţină intervenţie a statului înseamnă mai puţine ajutoare federale pentru micii fermieri şi aşa mai departe. În ochii populiştilor americani evanghelici, statul e o putere din altă lume şi, împreună cu organismele internaţionale precum ONU, un agent al Antihristului: ei fură libertatea credinciosului creştin, lipsindu-l de responsabilitatea morală a autogestionării şi, prin asta, subminând moralitatea individualistă care îl face pe fiecare dintre noi arhitectul propriei salvări (deşi cum s-ar putea combina asta cu explozia nemaiauzită a aparatelor de stat sub George W. Bush?). Nu e de mirare că marile corporaţii sunt încântate să accepte aceste atacuri evanghelice asupra statului, mai ales când statul încearcă să reglementeze fuziunile din media, să impună restricţii companiilor energetice, să întărească reglementările antipopulare, să protejeze fauna şi flora şi să limiteze exploatarea forestieră în parcurile naţionale, ca să amintim doar câteva intervenţii. Este ironia supremă a istoriei că individualismul radical serveşte drept justificare ideologică pentru puterea neîngrădită a ceea ce marea majoritate a indivizilor percep drept o reţea vastă şi anonimă care, în lipsa oricărui control public şi democratic, le reglementează viaţa.

În ce priveşte aspectul ideologic al luptei lor, e mai mult decât evident că conservatorii populişti poartă un război care pur şi simplu nu poate fi câştigat: dacă republicanii ar reuşi să interzică complet avortul, dacă ar scoate în afara legii predarea evoluţionismului, dacă ar impune reglementări federale Hollywoodului şi culturii de masă, asta ar însemna nu doar înfrângerea lor ideologică imediată, ci şi o depresiune economică la scară mare în

SUA. Astfel, rezultatul este o simbioză şubredă: deşi „clasa conducătoare” nu e de acord cu agenda morală a populiştilor, ea tolerează „războiul lor moral” ca mijloc de a ţine sub control clasele inferioare, adică de a le da posibilitatea să-şi exprime furia fără să perturbe interesele economice ale claselor conducătoare. Asta înseamnă că acest „război cultural” este un „război de clasă” într-o variantă dislocată. Cam asta e cu cei care susţin că trăim într-o societate post-clase.

Însă asta face ca enigma să fie încă şi mai impenetrabilă: cum este posibilă această dislocare? „Stupiditatea” şi „manipularea ideologică” nu sunt răspunsuri: cu alte cuvinte, e evident că nu e de ajuns să spui că clasele inferioare primitive sunt atât de spălate pe creier de aparatele ideologice încât sunt incapabile să identifice adevăratele lor interese. Ar trebui să ne amintim măcar de faptul că, acum câteva decenii, acelaşi Kansas era pepiniera populismului *progresist* din SUA – iar oamenii de acolo cu siguranţă nu au devenit mai stupizi în ultimele decenii. Şi nicio explicaţie „psihanalitică” directă, în vechiul stil al lui Wilhelm Reich – investirile libidinale ale oamenilor îi obligă să acţioneze împotriva intereselor lor raţionale – nu e de ajuns: o astfel de explicaţie aduce laolaltă într-un mod mult prea direct economia libidinală (dorinţele subconştiente) şi economia propriu-zisă, şi, prin urmare, nu reuşeşte să sesizeze medierea lor. De asemenea, nu este suficient să propunem soluţia Ernesto Laclau: că nu există nicio legătură „naturală” între o poziţie socioeconomică dată şi ideologia ataşată ei – şi că, prin urmare, este lipsit de sens să vorbim despre „iluzionare” sau „falsă conştiinţă” ca şi cum ar exista cumva un standard de conştiinţă ideologică „adecvată” înscris în însăşi situaţia socioeconomică „obiectivă”[37] Pentru Laclau, fiecare edificiu ideologic este rezultatul

37 „Life-world”, în original, corespondentul lui „Lebenswelt” din fenomenologia germană, cu sensul de lume a experienţei individuale imediate şi directe de zi cu zi. (n. tr.)

unei lupte hegemonice pentru înfiinţarea/impunerea unui lanţ de echivalenţe, o luptă al cărei rezultat este cu totul contingent, negarantat de nicio referinţă externă, cum ar fi o „poziţie socioeconomică obiectivă” Un astfel de răspuns general explică totul fără a oferi nicio explicaţie specifică – enigma (acţiunea împotriva propriilor interese) nu este lămurită; ea pur şi simplu dispare.

Primul lucru care trebuie remarcat aici este că e nevoie de doi ca să existe un război cultural. Cultura este şi subiectul ideologic dominant al liberalilor „iluminaţi” a căror politică se concentrează pe lupta împotriva sexismului, rasismului şi fundamentalismului şi pentru toleranţă multiculturală. Întrebarea esenţială este, astfel, următoarea: de ce „cultura” apare drept categorie centrală a lumii noastre[38]? în ce priveşte religia, noi nu mai „credem cu adevărat”; mai degrabă urmăm (unele dintre) ritualurile şi moravurile religioase, ca parte a respectului faţă de „modul de viaţă” al comunităţii căreia îi aparţinem (evreii noncredincioşi se supun regulilor kosher „din respect faţă de tradiţie”, şi aşa mai departe). „Eu nu cred cu adevărat în asta, dar este o parte a culturii mele” pare să fie cu adevărat modalitatea predominantă a credinţei dezavuate/dislocate caracteristică vremurilor noastre. Ce este un mod de viaţă cultural, dacă nu faptul că, deşi nu credem în Moş Crăciun, în fiecare decembrie, în fiecare casă şi chiar în locuri publice există un pom de Crăciun? Atunci poate că ideea „nonfundamentalistă” de cultură, ca diferită de religia, arta etc „Reale”, este în chiar esenţa ei numele domeniului credinţelor dezavuate/impersonale. Cu alte cuvinte, „cultura” este numele pentru toate acele lucruri pe care noi le practicăm fără să credem cu adevărat în ele, fără „să le luăm în serios”.

Al doilea lucru care trebuie remarcat este că, în timp ce îşi declară solidaritatea faţă de săraci, liberalii codează în războiul lor cultural un mesaj de clasă opus: cel mai

---

38V ezi Ernesto Laclau şi Chantal Mouffe, Hegemony and Socialist Strategy, Verso Books, Londra, 1985.

adesea, lupta lor pentru toleranţă multiculturală şi drepturile femeilor marchează antiteza faţă de intoleranţa, fundamentalismul şi sexismul patriarhal implicite ale „claselor inferioare” Această confuzie poate fi soluţionată prin concentrarea asupra termenilor mediatori, a căror funcţie e de a obscuriza adevăratele linii de demarcaţie. Modul în care termenul de „modernizare” e folosit de ofensiva ideologică neoliberală recentă este exemplar aici. În primul rând, neoliberalii construiesc o opoziţie abstractă între „modernizatori” (cei care susţin capitalismul global în toate aspectele lui, de la economic la cultural) şi „tradiţionalişti” (cei care se opun globalizării). În această categorie a „celor care se opun” sunt apoi aruncaţi toţi, de la conservatori tradiţionali şi populişti de dreapta la „vechea stângă” (cei care continuă să promoveze statul bunăstării, sindicatele şi aşa mai departe). În mod evident, această categorizare include într-adevăr un aspect al realităţii sociale – să ne amintim de coaliţia dintre Biserică şi sindicate din Germania care, la începutul lui 2003, a împiedicat legalizarea deschiderii magazinelor duminica. Cu toate acestea, nu e suficient să spunem că această „diferenţă culturală” traversează întreg câmpul social, intersectând diferite straturi şi clase. Nu e suficient să spunem că această opoziţie poate fi combinată în diferite modalităţi cu alte opoziţii (astfel încât să putem avea o rezistenţă a „valorilor tradiţionale” conservatoare faţă de „modernizarea” capitalistă globală sau conservatori morali care susţin total globalizarea capitalistă). Pe scurt, nu e suficient să spunem că această „diferenţă culturală” este unul dintr-o serie de antagonisme care sunt active în procesele sociale de astăzi. Eşecul acestei opoziţii în a oferi cheia totalităţii sociale nu înseamnă doar că trebuie să luăm în calcul interacţiunea complexă a tuturor antagonismelor sociale relevante. Pariul marxismului este că există un antagonism („lupta de clasă”) care le supradetermină pe toate celelalte şi care este, ca atare, „universalul concret” al întregului domeniu. Termenul de

„supradeterminare” este folosit aici în sensul lui *althusserian precis*. El nu înseamnă că lupta de clasă este referinţa şi orizontul de semnificaţie supreme ale tuturor celorlalte lupte. Înseamnă că lupta de clasă este principiul structurant care ne permite să explicăm însăşi pluritatea „incoerentă” a modurilor în care alte antagonisme pot fi articulate în „lanţuri de echivalenţe” De exemplu, lupta feministă poate fi articulată într-un lanţ cu lupta progresistă pentru emancipare sau poate funcţiona (şi o face cu siguranţă) ca unealtă ideologică a claselor de mijloc superioare prin care ele îşi impun superioritatea asupra claselor inferioare „patriarhale şi intolerante” Iar ideea aici este nu doar că lupta feministă poate fi articulată în moduri diferite în cadrul antagonismului de clasă, ci că antagonismul de clasă e, cum ar veni, dublu întipărit aici: el este constelaţia specifică a luptei de clasă înseşi, care explică de ce lupta feministă a fost apropiată de clasele de mijloc superioare. (Acelaşi lucru e valabil pentru rasism: el este dinamica luptei de clasă înseşi, care explică de ce rasismul direct este puternic în rândul muncitorilor albi cei mai de jos.) Lupta de clasă este aici „universalitatea concretă” în sensul hegelian strict. Atunci când relaţionează cu alteritatea ei (alte antagonisme), ea relaţionează cu sine însăşi, ceea ce înseamnă că ea (supra) determină modul în care relaţionează cu alte lupte.

O dinamică de clasă similară acţionează în lumea musulmană. Talibanii sunt prezentaţi în mod regulat drept un grup islamist fundamentalist care îşi impune stăpânirea prin teroare. Şi totuşi, atunci când, în primăvara lui 2009, talibanii au cucerit valea Swat din Pakistan, *New York Times* a relatat că, pentru a face asta, ei puseseră la cale „o revoltă de clasă care exploatează faliile adânci dintre un mic grup de proprietari de pământ bogaţi şi arendaşii lor lipsiţi de pământ”:

În Swat, relatările celor care au fugit arată clar acum că talibanii au preluat controlul prin alungarea a aproximativ 50 de proprietari de pământ care deţineau cea

mai multă putere. Pentru a face asta, militanţii i-au organizat pe ţărani în bande înarmate care au devenit unităţile lor de şoc. Capacitatea talibanilor de a exploata clivajele de clasă adaugă o nouă dimensiune insurecţiei lor şi creează temeri referitoare la riscurile pentru Pakistan, care rămâne în mare parte o ţară feudală[39].

Teologul radical Thomas Altizer a explicat clar implicaţiile şi consecinţele acestor date noi (noi pentru urechile occidentale) despre conţinutul de clasă al atractivităţii talibanilor: „Acum”, observă el, iese în sfârşit la lumină faptul că talibanii sunt o forţă autentică de eliberare, care atacă o stăpânire feudală străveche din Pakistan şi eliberează imensa majoritate ţărănească de acea stăpânire… Să sperăm că acum ni se va oferi o critică autentică a administraţiei Obama, care este mult mai periculoasă decât administraţia Bush, atât pentru că primeşte mână liberă în asemenea măsură, cât şi pentru că e o administraţie mult mai puternică[40].

Consecinţa politică a acestui paradox este tensiunea

---

39 Jane Perlez şi Pir Zubair Shah, „Taliban Exploit Class Rifts to Gain Ground in Pakistan”, New York Times, 16 aprilie 2009. Se poate totuşi distinge subiectivismul ideologic al articolului, din modul în care el vorbeşte despre „capacitatea talibanilor de a exploata clivajele de clasă”, ca şi cum „adevărata” agendă talibană ar rezida altundeva - în fundamentalismul religios - şi ei doar ar „profita” de situaţia dificilă a agricultorilor săraci fără pământ. La asta ar trebui adăugate pur şi simplu două lucruri. în primul rând, o astfel de distincţie între o agendă „adevărată” şi o manipulare utilă este impusă din exterior talibanilor: ca şi cum agricultorii săraci fără pământ nu şi-ar resimţi situaţia dificilă în termeni „fundamentalist religioşi”! în al doilea rând, dacă prin „profitarea” de situaţia

40d ificilă a agricultorilor talibanii „creează temeri referitoare la riscurile pentru Pakistan, care rămâne în mare parte o ţară feudală”, ce îi împiedică pe democraţii liberali din Pakistan, ca şi din SUA, să „profite” în mod similar de această situaţie dificilă şi să încerce să-i ajute pe agricultorii fără pământ? Implicaţia tristă a faptului că această problemă evidentă nu este ridicată în articolul din New York Times este că forţele feudale din Pakistan sunt „aliaţi naturali” ai democraţiei liberale...
Thomas Altizer, comunicare personală.

dialectică propriu-zisă dintre strategia pe termen lung şi alianţele tactice pe termen scurt: deşi, pe termen lung, însuşi succesul luptei radical-emancipatoare depinde de mobilizarea claselor inferioare care astăzi sunt adesea subjugate de populismul fundamentalist, nu ar trebui să existe nicio problemă în a încheia alianţe pe termen scurt cu liberalii egalitarişti, ca parte a luptei antisexiste şi antirasiste.

Critica fundamentalismului religios european şi american este un subiect vechi, cu nesfârşite variante. Însăşi ubicuitatea modului încântat de sine în care liberalii îi ironizează pe fundamentalişti maschează adevărata problemă: dimensiunea ascunsă de clasă. Acelaşi lucru este valabil pentru omologul sentimental al acestei ironizări: solidaritatea patetică faţă de refugiaţi şi umilinţa de sine nu mai puţin falsă şi patetică a faptului că „noi” suntem prin definiţie vinovaţi de situaţia dificilă în care se găsesc ei. Misiunea e de a construi punţi între clasa „noastră” muncitoare şi „a lor”, de a-i angaja într-o luptă pentru solidaritate. În lipsa acestei unităţi (care include critica şi autocritica ambelor părţi), lupta de clasă propriu-zisă regresează la o ciocnire a civilizaţiilor. Acesta este motivul pentru care încă un tabu care trebuie lăsat în urmă e respingerea îngrijorărilor şi neliniştilor aşa-numiţilor „oameni obişnuiţi” care sunt afectaţi de prezenţa refugiaţilor ca expresie a prejudecăţilor rasiste – dacă nu a unui neofascism făţiş. Oare chiar ar trebui să le permitem lui Pegida & Co. să fie singura opţiune posibilă pentru aceşti oameni? în mod interesant, aceeaşi temă pare să stea la baza criticii stângiste „radicale” obişnuite la adresa lui Bernie Sanders. După cum a arătat William Kaufman[41], ceea ce îi deranjează pe criticii lui Sanders e tocmai legătura lui strânsă cu micii fermieri şi alţi lucrători din Vermont, susţinători electorali tipici ai conservatorilor republicani. Sanders e pregătit să asculte îngrijorările şi

41 Vezi http://inthesetimes.com/article/18425/why-the-radical-left-really- really-needs-to-quit-whining-about-bernie-sanders.

neliniştile lor, în loc să-i respingă drept albi sărăntoci şi rasişti.

De unde vine ameninţarea?

Bineînţeles, a asculta îngrijorările oamenilor obişnuiţi nu implică în niciun fel acceptarea premisei fundamentale a poziţiei lor: ideea că ameninţarea la adresa modului lor de viaţă vine din afară, de la străini. Misiunea e mai degrabă de a-i învăţa să-şi recunoască propria responsabilitate pentru perspectiva distrugerii lor. Pentru a explica această idee, să luăm un exemplu din altă parte a lumii.

Noul film al lui Udi Aloni, *Junction 48*, tratează situaţia dificilă a tinerilor „palestinieni israelieni” (palestinieni care descind din familii care au rămas în interiorul Israelului după războiul din 1984), a căror viaţă cotidiană implică o luptă continuă pe două fronturi: atât împotriva opresiunii israeliene de stat, cât şi a presiunilor fundamentaliste venite din interiorul comunităţii lor. Rolul principal e jucat de binecunoscutul rapper israeliano-palestinian Tamer Nafar, care ridiculizează, în cântecele lui, tradiţia „crimelor de onoare” împotriva fetelor din familiile palestiniene. Însă, în timpul unei vizite recente în SUA, lui Nafar i s-a întâmplat ceva ciudat. După ce şi-a interpretat cântecul care protesta împotriva crimelor de onoare, în campusul Universităţii Columbia din New York, unii studenţi antisionişti l-au atacat pentru că abordează acel subiect – reproşul lor fiind că, în acest mod, el promovează viziunea sionistă asupra palestinienilor drept primitivi barbari (adăugând că, dacă există într-adevăr unele crime de onoare, Israelul e responsabil pentru ele, deoarece ocupaţia israeliană îi menţine pe palestinieni în condiţii primitive şi îi împiedică să se modernizeze). Iată demnul răspuns al lui Nafar: „Când voi mă criticaţi pe mine, criticaţi comunitatea mea în engleză ca să vă impresionaţi profesorii radicali. Eu cânt în arabă ca să protejez femeile din «cartierul» meu”.

Ceea ce face Nafar în viaţa reală, ca artist, coincide

aici cu acţiunile protagonistului său din film: niciunul dintre ei nu le protejează pe fetele palestiniene de teroarea familiei într-un mod condescendent. Ei mai degrabă le îngăduie să lupte pentru ele însele şi să-şi asume riscul de a face asta. (La sfârşitul filmului lui Aloni, după ce fata decide să cânte la un concert, împotriva dorinţei familiei, cei doi fraţi ai ei o aşteaptă într-o maşină din faţa casei, ca să ducă la îndeplinire crima. Deşi filmul nu arată ce se va întâmpla, impresia e că fata va fi ucisă.)

În filmul *Malcolm X* de Spike Lee există un detaliu minunat: după ce Malcolm ţine un discurs la un colegiu, o studentă albă se apropie de el şi îl întreabă ce poate să facă ea ca să ajute lupta negrilor. Răspunsul lui e „Nimic" Ideea acestui răspuns nu e aceea că albii nu ar trebui să facă nimic. Mai degrabă, ei ar trebui mai întâi să accepte că eliberarea neagră ar trebui să fie opera negrilor înşişi, nu ceva acordat lor ca un cadou de bunii liberali albi, şi doar dacă acceptă pe deplin acest fapt, ei pot să facă ceva pentru a-i ajuta pe negri. Şi în asta rezidă şi ideea lui Nafar: palestinienii nu au nevoie de ajutorul condescendent al liberalilor occidentali; încă şi mai puţin au nevoie de tăcere referitor la crimele de onoare, ca parte a „respectului" stângiştilor occidentali faţă de modul de viaţă palestinian. Aceste două aspecte – impunerea valorilor occidentale ca drepturi universale ale omului şi respectul faţă de diferite culturi independent de ororile care pot face parte din aceste culturi – sunt cele două feţe ale aceleiaşi mistificări ideologice. S-a scris mult despre faptul că universalitatea drepturilor universale ale omului e deformată, că în ascuns ele privilegiază valorile şi normele culturale occidentale (prioritatea individului faţă de comunitatea lui/ei şi aşa mai departe) [42]. Însă la această intuiţie ar trebui să adăugăm şi faptul că apărarea de către anticolonialismul multiculturalist a multiplicităţii „modurilor de viaţă" este şi ea falsă: ea maschează

42 Vezi, de exemplu, Costas Douzinas, Human Rights andEmpire, Routledje, New York, 2007.

antagonismele din interiorul fiecăruia din aceste moduri particulare de viaţă, justificând acte de brutalitate, sexism şi rasism ca expresii ale unei culturi particulare pe care noi nu avem niciun drept să le judecăm după „valorile occidentale” străine. Iată o apărare anticolonialistă tipică a unor moduri de viaţă specifice, folosită ca justificare a unei homofobii brutale – discursul lui Robert Mugabe de la Adunarea Generală a ONU din 28 septembrie 2015:

Respectarea şi susţinerea drepturilor omului este o obligaţie a tuturor statelor, înscrisă în carta Naţiunilor Unite. Nicăieri în această cartă nu este abrogat dreptul unora de a emite judecăţi despre alţii, legat de îndeplinirea acestei obligaţii universale. În această privinţă, noi respingem politizarea acestei chestiuni importante şi aplicarea de duble standarde pentru a-i victimiza pe cei care îndrăznesc să gândească şi să acţioneze independent de prefecţii autodesemnaţi ai epocii noastre. Respingem, de asemenea, încercările de prescriere a unor „noi drepturi” care sunt contrare valorilor, normelor, tradiţiilor şi credinţelor noastre. Noi nu suntem gay! Cooperarea şi respectul faţă de ceilalţi vor promova cauza drepturilor omului în întreaga lume. Confruntarea, defăimarea şi dublele standarde nu[43].

(Cu câteva luni mai devreme, Mugabe îi descrisese pe homosexuali drept „mai răi decât porcii, caprele şi păsările”[44].) Ce poate însemna energica afirmaţie a lui Mugabe „Noi nu suntem gay!” relativ la faptul că, fără îndoială, în Zimbabwe *există* mulţi gay? înseamnă, desigur, că în Zimbabwe-le lui Mugabe gay-i sunt reduşi la o minoritate oprimată ale cărei acţiuni sunt adesea criminalizate în mod direct. Însă putem înţelege logica subiacentă a lui Mugabe: mişcarea gay e percepută ca expresie a impactului cultural al globalizării capitaliste şi

43C itat din http://www.ibtimes.co.uk/zimbabwe-we-are-not-gays-president-robert-mugabe-rejects-homosexual-rights-un-speech-1521685.

44 Vezi http://www.africaundisguised.com/newsportal/story/zimbabwe-president-says-homosexuals-are-worse-pigs-and-dogs.

al subminării de către el a formelor sociale şi culturale tradiţionale, astfel că, în consecinţă, lupta împotriva gaylor apare ca un aspect al luptei anticoloniale. Nu este acelaşi lucru valabil, să zicem, şi pentru Boko Haram? Eliberarea femeilor le apare membrilor acesteia drept cea mai vizibilă caracteristică a impactului cultural distructiv al modernizării capitaliste, astfel că Boko Haram (al cărei nume poate fi tradus aproximativ şi descriptiv drept „Educaţia occidentală e interzisă”, mai ales educaţia femeilor) se poate percepe şi descrie drept un agent al luptei împotriva impactului distructiv al modernizării, prin impunerea unei reglementări ierarhice a relaţiei dintre sexe. Astfel, enigma este: de ce musulmanii, care, fără îndoială, au fost expuşi exploatării, dominării şi altor aspecte distructive şi umilitoare ale colonialismului, ţintesc în reacţia lor ceea ce constituie (pentru noi, cel puţin) cea mai bună parte a moştenirii occidentale: egalitarismul şi libertăţile noastre personale, inclusiv o doză sănătoasă de ironie şi o ridiculizare a tuturor autorităţilor? Răspunsul evident este că ţinta lor este bine aleasă. Ceea ce face ca Occidentul să fie atât de insuportabil pentru ei este nu doar faptul că acesta practică exploatarea şi dominarea violentă, ci că, pentru ca bătaia de joc să fie completă, el prezintă această realitate brutală sub masca opusului ei: libertate, egalitate şi democraţie. 44

Apărarea regresivă de către Mugabe a unor moduri particulare de viaţă îşi găseşte imaginea în oglindă în acţiunile lui Viktor Orban, prim-ministrul de dreapta al Ungariei. În toamna lui 2015, acesta a justificat închiderea graniţei cu Serbia ca apărare a Europei creştine împotriva musulmanilor invadatori. Este oare acelaşi Orban care, în vara lui 2012, a spus că în Europa Centrală trebuie construit un nou sistem economic şi să sperăm că Dumnezeu ne va ajuta şi nu va trebui să inventăm un nou tip de sistem politic în locul democraţiei care să trebuiască să fie introdus de dragul supravieţuirii economice […] Cooperarea este o chestiune de forţă, nu de intenţie. Poate

că există ţări unde lucrurile nu funcţionează aşa, de exemplu în ţările scandinave, dar un popor atât de pestriţ ca noi, pe jumătate asiatic, se poate uni doar dacă există forţă[45].

Ironia din aceste rânduri nu a scăpat unor vechi disidenţi maghiari. În 1956, atunci când armata sovietică a intrat în Budapesta ca să zdrobească revolta anticomunistă, mesajul trimis în mod repetat în Occident de liderii maghiari împresuraţi a fost: „Noi aici apărăm Europa”. (împotriva comuniştilor asiatici, bineînţeles.) Acum, după prăbuşirea comunismului, guvernul creştin-conservator al Ungariei descrie drept principal inamic al său democraţia liberală consumeristă şi multiculturală occidentală, pe care astăzi o apără Europa Occidentală, şi cere o nouă ordine mai organică şi comunitară, care să înlocuiască democraţia liberală „turbulentă” a ultimelor două decenii. Orban şi-a exprimat deja simpatiile faţă de „capitalismul cu valori asiatice”, astfel că, dacă presiunea europeană asupra lui continuă, ni-l putem imagina cu uşurinţă cum trimite în Orient un mesaj de genul: „Noi aici apărăm Asia!” (Şi – ca să adăugăm o notă ironică – din perspectiva rasistă vest-europeană, nu sunt maghiarii de astăzi descendenţii hunilor de la începutul Evului Mediu? Şi astăzi Attila încă mai este un nume maghiar popular.)

Există o contradicţie între aceşti doi Orbani: Orban prietenul lui Putin, care poartă ranchiună Occidentului liberaldemocratic, şi Orban apărătorul Europei creştine? Nu există niciuna. Cele două feţe ale lui Orban oferă dovada (dacă era nevoie de ea) că principala ameninţare la adresa Europei nu vine sub forma imigranţilor musulmani, ci a apărătorilor ei populişti antiimigraţie.

Ce-ar fi, atunci, dacă Europa ar trebui să accepte paradoxul că deschiderea ei democratică se bazează pe excludere: nu există „nicio libertate pentru duşmanii libertăţii”, cum a spus Robespierre cu mult timp în urmă?

---

45 Citat din http://www.voxeurop.eu/en/content/news-brief/2437991-orban-considers-alternative-democracy.

în principiu, aceasta este, desigur, o propunere rezonabilă, însă aici trebuie să fim foarte precişi. Într-un fel, teroristul norvegian Breivik a avut dreptate când şi-a ales ţinta: nu a atacat străini, ci pe aceia din comunitatea lui care erau prea toleranţi cu intruşii. Problema nu sunt străinii, ci propria noastră identitate (europeană). Chiar dacă actuala criză a Uniunii Europene pare a fi una a economiei şi finanţelor, ea este, fundamental, o criză *ideologico-politică*. Eşecul referendumurilor pentru constituţia UE din Franţa şi Olanda din 2005 a transmis un semnal clar că votanţii percepeau UE ca pe o uniune economică „tehnocratică”, una lipsită de orice viziune care să poată mobiliza oamenii: până la recentele mişcări de protest ample din Grecia şi Spania, singura ideologie capabilă să inspire acţiune a fost apărarea antiimigraţie a Europei (sau apărarea graniţelor Marii Britanii, în cazul Britaniei).

Pentru a submina cu adevărat ideea de apărare a „patriei” europene împotriva ameninţării străine, trebuie să respingem însăşi presupoziţia ei: anume, că fiecare grup etnic are propria lui Nativia. Pe 7 septembrie 2015, Sarah Palin a dat un interviu pentru Fox News, în care i-a spus lui Steve Doocey, gazda emisiunii *Fox and Friends*:

Mie îmi plac foarte mult imigranţii. Dar, ca şi Donald Trump, cred că sunt prea al naibii de mulţi în ţara asta. Mexicano-americani, asiatico-americani, americani autohtoni – ei modifică componenţa culturală a Statelor Unite, o îndepărtează de ceea ce era ea pe vremea Părinţilor noştri Fondatori. Eu cred că ar trebui să ne ducem la unele din aceste grupuri şi să le întrebăm politicos – vreţi, vă rog, să vă duceţi acasă? Vreţi, vă rog, să ne daţi ţara noastră înapoi?

„Sarah, ştii că eu ţin foarte mult la tine, intervine Doocey, şi cred că e o idee excelentă în ce-i priveşte pe mexicani. Dar unde ar trebui să meargă americanii autohtoni[46]? Ei, de fapt, nu au un loc în care să se poată

46 Vezi http://dailycurrant.com/2015/09/07/sarah-palin-native-americans- should-go-back-to-nativia-3/.

întoarce, nu-i aşa?” Sarah răspunde:

Ei bine, eu cred că ei ar trebui să se întoarcă în Nativia sau de unde au venit ei. Media liberală îi tratează pe americanii autohtoni de parc-ar fi nişte zei. De parcă ar avea pur şi simplu un drept automat de a fi în ţara asta. Dar eu spun că dacă nu pot să înveţe să mai coboare de pe caii ăia ai lor şi să înceapă să vorbească americană – atunci ar trebui trimişi acasă şi ei[47]

Din nefericire, am aflat imediat că acest articolprea frumos ca să fie adevărat – era o farsă, strălucit executată de *Daily Currant*. Cu toate acestea, *se non e vero, e ben trovato*, cum se spune; a fost totuşi un fals care a mers drept la ţintă. Prin natura lui ridicolă, el a scos la lumină fantezia ascunsă care susţine viziunea antiimigraţie: în lumea globală haotică de azi, există o Nativia căreia îi aparţin de drept oamenii care ne deranjează. Această viziune a fost realizată în Africa de Sud din vremea apartheidului sub forma „bantustanelor”, teritorii rezervate locuitorilor negri. Obiectivul pe termen lung era de a face bantustanele independente – drept rezultat, negrii şi-ar fi pierdut cetăţenia şi dreptul de vot sud-africane, permiţând albilor să păstreze controlul asupra Africii de Sud. Deşi bantustanele erau definite drept „patrii iniţiale” ale oamenilor negri din Africa de Sud, diferitelor grupuri de negri le-au fost alocate patrii într-un mod de o arbitrarietate brutală: aceste bantustane echivalau cu 13% din teritoriul ţării, atent selecţionate astfel încât să nu conţină niciun zăcământ mineral important, restul fiind rezervat pentru populaţia albă. Procesul a fost desăvârşit de Legea cetăţeniei patriilor negrilor din 1970, care îi desemna în mod formal pe toţi sud-africanii negri drept cetăţeni ai patriilor, chiar dacă trăiau în „Africa de Sud albă”, şi anula cetăţenia lor sud-africană. Din punctul de vedere al apartheidului, era o soluţie ideală. Albii deţineau majoritatea teritoriului, iar negrii erau declaraţi străini în propria lor ţară, trataţi drept muncitori străini care puteau

47„ Native Americans”, în original, (n. tr.)

fi deportaţi în orice moment în „patria lor” Nu poate să nu ne şocheze natura artificială a acestui întreg proces. Grupurilor de negri li s-a spus dintr-odată că o porţiune de teren neatrăgătoare şi nefertilă este „adevărata lor patrie”. Şi chiar dacă în West Bank ar apărea un stat palestinian, nu ar fi el tocmai un bantustan, a cărui „independenţă” formală ar servi scopului de a elibera guvernul israelian de orice responsabilitate faţă de bunăstarea oamenilor care trăiesc acolo?

Limitele vecinătăţii

Pentru a înţelege pe deplin cel mai profund fundal al relaţiei noastre problematice cu vecinii, ar trebui să examinăm cu mai multă atenţie filosofică noţiunea de Vecin. După cum a arătat Adam Kotsko în cartea lui *Creepiness*, „dubios” e numele dat astăzi esenţei nefireşti a unui vecin: fiecare vecin e în ultimă instanţă „dubios” Ceea ce îl face pe un vecin să fie dubios nu sunt actele lui bizare, ci impenetrabilitatea dorinţei care susţine aceste acte. De exemplu, dubioşenia scrisului Marchizului de Sade nu constă în primul rând în conţinutul lui (care e mai degrabă monoton şi repetitiv), ci în „de ce face asta?” La Şade, totul e o perversiune „sadică”, totul în afară de scrisul lui, de actul creării lui, care nu poate fi explicat ca perversiune. Astfel că întrebarea este: ce vrea un vecin dubios? Ce obţine el din asta? O experienţă, o întâlnire devine dubioasă atunci când, dintr-odată, îl bănuim că face ceva dintr-un alt motiv decât cel evident.

Apariţia permisivităţii hedoniste de după ’68, care făcea parte din perspectiva integrării naţiunilor în comunităţi mai mari ţinute laolaltă de piaţa globală, nu a dat naştere toleranţei universale ci, dimpotrivă, a declanşat un nou val de segregare rasistă: „Viitorul nostru ca pieţe comune va fi contrabalansat de o extindere tot mai dură a procesului de segregare”[48]. De ce? Cei care înţeleg

48 Jacques Lacan, „Proposition of 9 October 1967 on the Psychoanalyst of the School”, in Analysis, numarul 6 (1995), p. 12.

globalizarea drept o şansă ca întreg pământul să devină un spaţiu unificat de comunicare, unul care aduce laolaltă întreaga umanitate, adesea nu reuşesc să observe această latură întunecată a propunerii lor. Dat fiind că un Vecin este, aşa cum a bănuit Freud cu mult timp în urmă, în primul rând un Lucru, un intrus traumatic, cineva al cărui mod diferit de viaţă (sau, mai degrabă, un mod de *jouissance* materializat în practicile şi ritualurile lui sociale) ne perturbă şi, atunci când Vecinul se apropie prea mult, aruncă în aer echilibrul modului nostru de viaţă, asta poate da naştere şi unei reacţii agresive, având ca scop descotorosirea de acest intrus perturbator. Cum a spus Peter Sloterdijk: „La început, mai multă comunicare înseamnă, mai presus de orice, mai mult conflict”[49]. Acesta este motivul pentru care Sloterdijk are dreptate să susţină că atitudinea de „înţelegere reciprocă” trebuie suplimentată de atitudinea de „evitare reciprocă”, prin păstrarea unei distanţe adecvate, prin implementarea unui nou „cod al discreţiei” Civilizaţiei europene îi este mai uşor să tolereze moduri diferite de viaţă tocmai din cauza a ceea ce criticii ei denunţă drept slăbiciune şi eşec al ei, anume alienarea vieţii sociale. Unul din lucrurile pe care le implică alienarea este că distanţa e întreţesută în însăşi textura socială a vieţii cotidiene: chiar dacă eu trăiesc alături de alţii, în mod normal îi ignor. Mi se îngăduie să nu mă apropii prea mult de alţii. Mă mişc într-un spaţiu social în care interacţionez cu alţii supunându-mă anumitor reguli „mecanice” exterioare, fără a participa la lumea lor interioară. Poate că lecţia care trebuie învăţată e că uneori o doză de alienare e indispensabilă pentru coexistenţa paşnică a modurilor de viaţă. Uneori *alienarea* nu e o problemă, ci o soluţie. Uneori, alienarea e ca alcoolul pentru Homer Simpson: „cauza şi soluţia tuturor problemelor vieţii!”

Care este, atunci, factorul ce face ca diferite culturi (sau, mai degrabă, moduri de viaţă, în bogata complexitate

49 Peter Sloterdijk, „Warten auf den Islam”, Focus, 10 (2006), p. 84.

a practicilor lor cotidiene) să fie incompatibile, adică obstacolul care previne contopirea lor sau, cel puţin, coexistenţa lor armonioasă şi indiferentă? Răspunsul psihanalitic este: *jouissance* (termenul lui Lacan care desemnează plăcerea excesivă care coincide cu durerea). Nu doar că diferitele moduri *de jouissance* sunt distonante unele cu altele, neavând o măsură comună; *jouissance-ul* altuia este insuportabil pentru noi din cauză că (şi în măsura în care) noi nu putem găsi o modalitate adecvată de a relaţiona cu propriul nostru *jouissance* – incompatibilitatea supremă nu este între mine *şi jouissance-ul* altcuiva, ci între mine şi propriul meu *jouissance*, care rămâne pentru totdeauna un intrus extim[50]. Pentru a soluţiona acest impas, subiectul proiectează esenţa *jouissance*-ului asupra Celuilalt, atribuind acestui Celălalt acces deplin la un *jouissance* substanţial. O astfel de constelaţie nu poate să nu dea naştere invidiei: prin invidie, subiectul creează sau imaginează un paradis (o utopie plină de *jouissance*) din care el e exclus. Aceeaşi definiţie se aplică la ceea ce am putea numi invidie politică: de la fanteziile antisemite despre plăcerea excesivă a evreilor la fanteziile fundamentaliştilor creştini despre practicile sexuale bizare ale gaylor şi lesbienelor.

Atunci când Freud şi Lacan insistă asupra naturii problematice a poruncii fundamentale iudeo-creştine de a-ţi iubi aproapele, ei nu vor doar să emită ideea critico-ideologică standard referitoare la faptul că orice noţiune a universalităţii e influenţată de valorile noastre particulare şi, în acest mod, implică unele excluderi secrete. Ei emit o idee mult mai puternică despre incompatibilitatea dintre ideea de Vecin şi însăşi dimensiunea universalităţii. Ceea ce se opune universalităţii este dimensiunea propriu-zis *inumană* a Vecinului. Universalitatea umanistă care este

50 „Ex-timate”, în original, corespondent al termenului lacanian „extimi- té”, ca opus lui „intimité” - intimitate. Termenul trimite la rolul pe care exterioritatea îl are în conturarea identităţii subiectului, (n. tr.)

condamnată la eşec este universalitatea semenilor care se recunosc în ceilalţi, adică cei care „ştiu” că, sub toate pasiunile noastre politice şi religioase, suntem toţi la fel, împărtăşind aceleaşi frici şi emoţii…

Aceeaşi strategie a „umanizării” ideologice („a face uman”, de exemplu, în sensul înţelepciunii tradiţionale „a greşi e ceva uman”) este o componentă esenţială a (auto) prezentării ideologice a Forţelor de Apărare Israeliene. Mediei israeliene îi place enorm să insiste asupra imperfecţiunilor şi traumelor psihice ale soldaţilor israelieni, prezentându-i nici ca maşini militare perfecte, nici ca eroi prea umani, ci ca oameni obişnuiţi care, prinşi în traumele istoriei şi războiului, comit erori şi se pot pierde, aşa cum li se întâmplă oamenilor normali. Atunci când, în ianuarie 2003, Forţele de Apărare Israeliene au demolat casa familiei unui „suspect de terorism”, ei au făcut asta cu o bunătate ostentativă, ajutând chiar familia să mute mobila, înainte de a distruge casa cu un buldozer. La scurt timp după aceea, în presa i-raeliană a fost relatat un incident similar. Iar atunci când un soldat israelian a percheziţionat o casă palestiniană în căutare de suspecţi, mama familiei şi-a strigat fiica pe nume ca să o liniştească, iar soldatul a aflat surprins că numele fetei speriate era acelaşi cu al propriei lui fiice; cuprins de un elan sentimental, el a scos portofelul şi i-a arătat mamei palestiniene fotografia acesteia. E uşor să discernem falsitatea unui astfel de gest de empatie: ideea că, în ciuda diferenţelor politice, suntem cu toţii fiinţe umane, cu aceleaşi iubiri şi îngrijorări, neutralizează impactul a ceea ce soldatul face în mod concret în acel moment. Astfel, singurul răspuns adecvat al mamei ar fi: „Dacă eşti cu adevărat o fiinţă umană ca şi mine, de ce faci ceea ce faci acum?” Soldatul s-ar putea refugia atunci în datoria reificată – „Nu-mi place, dar este datoria mea” – evitând prin asta asumarea subiectivă a datoriei sale. Mesajul unei astfel de umanizări este de a sublinia falia dintre realitatea complexă a persoanei şi rolul pe care ea îl joacă împotriva

adevăratei ei naturi: „Genele familiei mele nu sunt militare”, cum spune unul din soldaţii intervievaţi în *Tsahal*, filmul lui Claude Lanzmann.

Înseamnă asta oare că suntem constrânşi la relativismul cultural, că nu există nicio dimensiune umană universală? Nu, dar această dimensiune universală trebuie căutată dincolo de empatie şi înţelegere, dincolo de nivelul „cu toţii suntem oameni”: la alt nivel, care trebuie desemnat precis drept cel al Vecinului *inuman*. Să ilustrăm această idee esenţială printr-un exemplu poate neaşteptat. După cum a arătat Robert Pippin în pătrunzătoarea lui interpretare a filmului *Căutătorii* de John Ford, această mişcare către abisul Vecinului este ceea ce se întâmplă în scena crucială dinspre sfârşit când Ethan o găseşte în cele din urmă pe Debbie (care a fost ani de zile prizoniera comanşilor) şi fuge după ea. De-a lungul întregului film, intenţia lui explicită nu e de a o salva şi aduce acasă, ci de a o ucide: motivaţia lui e ideea rasistă că o fată albă care a trăit cu indienii a devenit o proscrisă fără valoare care nu merită decât să moară. După ce o prinde pe Debbie, o ridică în aer, o îmbrăţişează şi decide să o ducă acasă. De unde vine această schimbare? Explicaţia standard este că, în momentul crucial, bunătatea profundă a lui Ethan prevalează. Însă Pippin respinge această interpretare. El se concentrează asupra straniului cadru cu faţa lui Ethan (John Wayne) imediat înainte să o prindă pe Debbie, când vede că ea fuge de el. Privirea lui Ethan, observă Pippin, nu exprimă o căldură şi empatie umane reaprinse. Mai degrabă, expresia fundamentală de aici este de nedumerire, un indiciu că

Ethan nu ştie ce gândeşte şi îşi dă seama dintr-odată că nu ştie ce gândeşte… Ceea ce descoperim, şi noi, şi el, este că el nu ştia prea bine ce gândeşte, că el declarase principii care erau, în parte, confabulaţii şi închipuiri. Noi (şi el) descoperim adâncimea şi măsura angajamentelor lui actuale doar atunci când, în sfârşit, el trebuie să

acţioneze[51].

Prin urmare, s-ar putea spune că, în momentul straniului cadru cu faţa perplexă a lui Ethan, acesta se descoperă pe sine ca Vecin, în abisul impenetrabil al subiectivităţii sale. Atunci când, în fine, se găseşte în poziţia de a acţiona în virtutea acestei autoidentificări, el se confruntă cu enigma indecidabilă a personalităţii lui, care îi subminează identitatea de „Ethan” asupra căruia el (şi noi, spectatorii filmului) se fixase: un bărbat obsedat de un angajament criminal de a obţine mântuirea lui Debbie prin uciderea ei. Legătura cu universalitatea este clară aici: Ethan o acceptă pe Debbie nu prin faptul că „în sfârşit o înţelege”, având o intuiţie empatică faţă de modul în care trebuie să fi trăit ea acea situaţie foarte dificilă, ci prin faptul că îşi dă seama că el nu se înţelege nici măcar pe sine, că e un străin şi pentru sine însuşi.

Universalitatea e o universalitate a „străinilor”, a indivizilor reduşi la abisul impenetrabilităţii în relaţie nu doar cu ceilalţi, ci şi cu ei înşişi. Atunci când avem de-a face cu străini, nu trebuie să uităm niciodată concisa formulă a lui Hegel: secretele vechilor egipteni erau secrete şi pentru egiptenii înşişi. Acesta este motivul pentru care modalitatea privilegiată de a ajunge la un Vecin nu este empatia, încercarea de a-l înţelege, ci un râs nerespectuos care îl ironizează atât pe el, cât şi pe noi, în lipsa noastră reciprocă de (auto) înţelegere (inclusiv glume „rasiste”).

Ar trebui să aplicăm fără cruţare această intuiţie şi săracilor; mai exact, încercărilor celor prosperi de a-i „înţelege” pe săraci, de a învăţa cum e să fii sărac. Alenka Zupancic dezvoltă succint această idee apropo de *Călătoriile lui Sullivan* (1941) de Preston Struges, un film care tratează în mod direct limitele „înţelegerii săracilor”. Struges demontează în mod făţiş axioma „săracii sunt

51 Robert Pippin, „What Is a Western? Politics and Self-Knowledge in John Ford’s The Searchers”, Critical Inquiry, vol. 35, nr. 2 (iarna 2009), p. 240-41.

buni”, ca şi atitudinea condescendentă asociată ei. Şi, încă şi mai interesant din punct de vedere filosofic, propune un fel de *ontologie a sărăciei*. Mă refer la dialogul pe bună dreptate celebru dintre Sullivan şi valetul lui, Burrows, când acesta din urmă află că Sullivan vrea să iasă în lume ca să aibă în mod nemijlocit experienţa sărăciei şi privaţiunilor, ca să poată face un film mai bun şi mai realist despre asta. Iată câteva fragmente ale dialogului:

Sullivan: O să pornesc la drum ca să aflu cum e să fii sărac şi nevoiaş, şi apoi o să fac un film despre asta.

Burrows: Dacă îmi daţi voie, domnule, subiectul nu e unul interesant. Săracii ştiu totul despre sărăcie şi doar celor putred de bogaţi subiectul acesta li s-ar părea fascinant.

Sullivan: Dar eu fac asta pentru săraci. Nu înţelegi?

UI

Burrows: Vedeţi, domnule, oamenii bogaţi şi teoreticienii – care, de obicei, sunt oameni bogaţi – se gândesc la sărăcie în mod negativ, ca lipsă a bogăţiilor – aşa cum boala ar putea fi numită lipsa sănătăţii. Dar nu e aşa, domnule. Sărăcia nu e lipsa a ceva, ci o năpastă pozitivă, periculoasă în sine, contagioasă precum holera, iar mizeria, criminalitatea, viciul şi disperarea sunt doar câteva din simptomele ei. Ea trebuie evitată, chiar şi ca obiect de studiu.

Este un discurs extraordinar, un discurs pe care ar trebui să-l repetăm şi recităm cu rigoare astăzi, în faţa abordării (exclusiv) umanitare a sărăciei şi a sentimentalizării ei. Sărăcia nu are absolut nimic fascinant sau „drăguţ”, şi nu ar trebui să ne gândim la ea doar în termeni negativi: este o entitate ontologică de sine stătătoare. Sărăcia nu înseamnă pur şi simplu a avea bani puţini sau deloc; ea nu e reductibilă la descrierea condiţiei mizerabile a cuiva.

Oricât ar vrea un bogat cu inimă bună să creadă că, sub toată bogăţia lui, el e exact acelaşi tip de fiinţă umană ca un sărac, *el se înşală*. Odată ce primim poziţiile noastre

sociale (de clasă), nu mai există niciun nivel zero al umanităţii la care suntem cu toţii la fel. El nu este unul dintre ei: ei nu se află în aceeaşi barcă şi ar fi extrem de prezumţios să crezi asta[52].

Struges se angajează aici într-o polemică implicită cu Frank Capra, regizorul a cărui operă poate fi concepută drept o lungă variaţie asupra motivului presupusei „bunătăţi” a vecinului (sărac). După cum scrie criticul James Harvey:

Capra pare aproape incapabil să-şi imagineze un individ sărac care să nu fie afabil, odată ce ajungi să-l cunoşti. A ajunge să-l cunoşti e întotdeauna principala problemă – ca şi în cazul vecinului tău. John Doe vede „răspunsul” – „singurul lucru capabil să salveze această lume strâmbă” constă în faptul ca oamenii „să-şi dea seama, în sfârşit, că vecinul de alături nu e un soi rău”. Dar dacă afli că el *este* – chiar mai rău decât îţi imaginasei tu, sau cel puţin mai deranjant? Atunci ce se întâmplă? – încerci să uiţi de el?”[53]

Exact acelaşi lucru e valabil şi pentru refugiaţi. Ce se întâmplă dacă „a ajunge să-i cunoşti” dezvăluie faptul că ei sunt mai mult sau mai puţin ca noi – nerăbdători, violenţi, nemulţumiţi – şi, *în plus*, parte a unei culturi care nu poate accepta multe din caracteristicile pe care noi le considerăm de la sine înţelese? Trebuie, prin urmare, să tăiem legătura dintre refugiaţi şi empatia umanitară, prin care întemeiem ajutorul nostru faţă de refugiaţi pe compasiunea faţă de suferinţa lor. Ar trebui să-i ajutăm, mai degrabă, deoarece e datoria noastră etică să facem asta, deoarece nu putem să nu facem asta dacă vrem să rămânem oameni decenţi, dar fără nimic din sentimentalismul care se prăbuşeşte în clipa în care ne dăm seama că majoritatea refugiaţilor *nu* sunt „oameni ca

---

52 Alenka Zupancic, Locked Room Comedy (eseu nepublicat despre Preston Sturges).

53 James Harvey, Romantic Comedy in Hollywood. From Lubitsch to Sturges, Knopff, New York, 1987, p. 141.

noi” (nu din cauză că sunt străini, ci din cauză că *noi* înşine nu suntem „oameni ca noi”). Pentru a-l parafraza pe Winston Churchill: „Uneori a face bine nu e suficient, chiar dacă e tot ceea ce poţi să faci. Uneori trebuie să faci ceea ce e necesar” Nu e suficient să faci (ceea ce considerăm noi a fi) tot ce se poate face pentru refugiaţi, să-i primim cu braţele deschise, să le arătăm simpatie şi generozitate în cel mai înalt grad de care suntem noi capabili. Însuşi faptul că o astfel de manifestare de generozitate ne face să ne simţim bine ar trebui să ne facă suspicioşi: oare nu facem asta pentru a uita ceea ce e necesar?

Cele câteva mii de odioşi din Köln

Cine sunt „cei opt odioşi” din filmul lui Quentin Tarantino cu acelaşi nume? *întregul* grup al participanţilor – rasişti albi şi soldaţi negri ai Uniunii, bărbaţi şi femei, poliţişti şi infractori – toţi sunt la fel de răi, brutali şi răzbunători. Cel mai stânjenitor moment al filmului are loc atunci când ofiţerul negru (jucat de excelentul Samuel Jackson) povesteşte în detaliu şi cu o plăcere evidentă unui general confederat bătrân cum l-a ucis pe fiul rasist al acestuia, responsabil pentru moartea multor negri: după ce îl obligă să mărşăluiască gol prin vântul rece, Jackson îi promite bărbatului îngheţat că va primi o pătură călduroasă dacă îi oferă o felaţie; după ce aceasta este îndeplinită, Jackson îşi încalcă promisiunea şi îl lasă să moară. Deci nu există oameni buni în lupta împotriva rasismului: cu toţii o practică cu cea mai mare brutalitate. Iar lecţia recentelor atacuri sexuale din Köln nu este straniu de similară cu lecţia filmului? Chiar dacă refugiaţii (sau majoritatea lor) sunt într-adevăr victime care fug din nişte ţări distruse, asta nu îi împiedică pe unii dintre ei să se comporte într-un mod abject. Avem tendinţa de a uita că suferinţa nu are nimic salvator: cum am văzut mai devreme din exemplul lui Ruth Klüger, a fi o victimă de la baza ierarhiei sociale nu face din tine un fel de voce privilegiată a moralităţii şi dreptăţii.

Dar această intuiţie generală nu este suficientă –

trebuie să privim mai de aproape situaţia care a dat naştere incidentului din Köln. În analiza pe care o face situaţiei globale de după exploziile din Paris[54], Alain Badiou distinge trei tipuri predominante de subiectivitate în capitalismul global de astăzi: subiectul liberaldemocrat occidental, „civilizat” şi de clasă mijlocie, cei din afara Occidentului care sunt posedaţi de „dorinţa de Occident/Ze *deşir d'Occidenf* şi se străduie cu disperare să imite modul de viaţă „civilizat” al claselor de mijloc occidentale şi nihiliştii fascişti, cei a căror invidie faţă de Occident se transformă într-o ură autodistructivă mortală. Badiou explică clar că ceea ce media numeşte „radicalizarea” musulmanilor e pur şi simplu fascizare:

acest fascism este reversul dorinţei frustrate de Occident care e organizată într-un mod mai mult sau mai puţin militar, urmând modelul flexibil al unei bande mafiote şi având coloraturi ideologice variabile, în care locul ocupat de religie e pur formal.

În analiza (altfel remarcabilă) pe care o face logicii care susţine atacurile teroriste ale ISIS-ului, Jean-Claude Milner respinge desemnarea acestuia drept fascist. „Cuvântul «fascism» este amintit întotdeauna referitor la masacrul din 9 ianuarie. Nimic mai impropriu. Religia nu joacă un rol decisiv în fascism”[55]. În acest caz anume însă, Badiou are totuşi dreptate atunci când aplică acest termen atât terorii fundamentaliste musulmane, cât şi celei creştine. Ideea lui este că religia *nu* este un factor decisiv pentru ISIS; ea nu face decât să servească drept mediu al expresiei pervertite a invidiei şi urii de clasă dezavuate – iar fascismul se hrăneşte exact din această frustrare.

Ideologia clasei de mijloc occidentale are două caracteristici opuse: ea manifestă o credinţă arogantă în superioritatea valorilor ei (drepturile şi libertăţile

54 Vezi Alain Badiou, Notre mal vient de plus loin, Fayard, Paris, 2015. (Cifrele dintre paranteze trimit la pagini din această carte.)

55 J ean-Claude Milner, „Rechsstaat und Kalifat”, Lettre International 111, p. 19.

universale ale omului), dar, în mod simultan, e obsedată de teama că domeniul ei limitat va fi invadat de miliarde de oameni din afara lui care nu contează în capitalismul global, dat fiind că nici nu produc mărfuri, nici nu le consumă. Teama membrilor clasei de mijloc este că vor umple rândurile celor astfel excluşi. Cea mai clară expresie a acestei „dorinţe de Occident” este reprezentată de refugiaţii imigranţi; dorinţa lor nu este una revoluţionară, e dorinţa de a lăsa în urmă mediul lor devastat şi de a ajunge şi ei în tărâmul făgăduinţei al Occidentului dezvoltat. (Cei care rămân în urmă încearcă să creeze copii jalnice ale prosperităţii occidentale, precum părţile „modernizate” din fiecare metropolă a Lumii a Treia, în Luanda, Lagos şi aşa mai departe, cu cafenele în stil italian, malluri comerciale etc.)

Dar, dar fiind că pentru marea majoritate a pretendenţilor această dorinţă nu poate fi satisfăcută, una din opţiunile rămase este răsturnarea nihilistă: frustrarea şi invidia se radicalizează şi devin o ură criminală şi autodistructivă faţă de Occident, iar oamenii se implică într-o răzbunare violentă. Badiou declară că această violenţă este o expresie pură a instinctului morţii, o violenţă care poate culmina doar prin acte de (auto) distrugere orgiastică, fără nicio viziune serioasă a unei societăţi alternative. Badiou are dreptate să sublinieze faptul că nu există niciun potenţial emancipator în violenţa fundamentalistă, oricât de anticapitalistă ar pretinde ea că este: este un fenomen strict inerent universului capitalist global, „fantoma lui ascunsă” (43). Realitatea esenţială a fascismului fundamentalist este invidia. În însăşi *ura* lui faţă de Occident, fundamentalismul rămâne înrădăcinat în *dorinţa* de Occident. Avem de-a face aici cu aceeaşi răsturnare standard în agresivitate a dorinţei frustrate descrisă de psihanaliză; aici, Islamul oferă doar forma pe care să se întemeieze această ură (auto) distructivă. Potenţia-Iul distructiv al invidiei este baza binecunoscutei, dar, cu toate acestea, neexploatate pe deplin distincţii a lui

Rousseau între egoism, *amour-de-soi* (acea iubire de sine care e naturală) şi *amour-propre*, preferinţa pervertită a cuiva pentru sine însuşi în dauna celorlalţi, prin care o persoană se concentrează nu pe împlinirea unui obiectiv, ci pe distrugerea obstacolului din faţa acestuia:

Pasiunile primitive, care tind cu toate în mod direct spre fericirea noastră, ne fac să ne ocupăm doar de obiecte care au legătură cu acestea şi al căror principiu este doar amour-de-soi, sunt toate în esenţa lor admirabile şi blânde; cu toate acestea, atunci când sunt *abătute de la obiectele lor de către obstacole şi se ocupă mai mult de obstacolul de care încearcă să scape decât de obiectul la care încearcă să ajungă*, ele îşi schimbă natura şi devin irascibile şi odioase. Acesta este modul în care amour-de-soi, care e un sentiment nobil şi absolut, devine amour-propre, adică un sentiment relativ cu ajutorul căruia cineva se compară, un sentiment care solicită preferinţe, *a cărui plăcere este pur negativă şi care nu se străduie să găsească satisfacţie în bunăstarea noastră, ci doar în nenorocirea altora*[56].

Astfel, o persoană malefică *nu* este un egoist, „care se gândeşte doar la propriile lui interese” Un adevărat egoist e prea ocupat să se îngrijească de propriul lui bine ca să aibă timp să provoace nenorociri celorlalţi. Viciul primordial al unei persoane rele este tocmai faptul că ea e mai preocupată de ceilalţi decât de sine. Rousseau descrie un mecanism libidinal precis: inversarea care generează mutaţia investirii libidinale de la obiect la obstacolul însuşi. Asta s-ar putea aplica foarte bine violenţei fundamentaliste – fie că e vorba de exploziile din Oklahoma, fie de 11 septembrie. În ambele cazuri, avem de-a face cu ură pur şi simplu: distrugerea obstacolului – City Federal Building din Oklahoma, Turnurile Gemene – era ceea ce conta cu adevărat, nu îndeplinirea nobilului obiectiv al unei societăţi cu adevărat creştine sau

56 Jean-Jacques Rousseau, Rousseau, Judge of Jean-Jacques: Dialogues, Dartmouth College Press, Hanover, 1990, p. 63.

musulmane[57]. O astfel de fascizare poate exercita o anumită atracţie asupra tineretului imigrant frustrat, care nu îşi găseşte un loc adecvat în societăţile occidentale sau un viitor cu care să se identifice. Fascizarea le oferă o cale facilă de a-şi depăşi frustrarea: o viaţă aventuroasă şi riscantă, deghizată în devotament religios sacrificial, plus satisfacţii materiale (sex, maşini, arme). Nu ar trebui să uităm că Statul Islamic este şi o mare companie mafiotă de comerţ care vinde petrol, statui antice, bumbac, arme şi sclave, „un amestec de propuneri eroice mortale şi, în mod simultan, corupere occidentală prin produse” (48).

Se înţelege de la sine că nu tot ce fac teroriştii fundamentalişti poate fi categorisit drept nihilism autodistructiv. De exemplu, unele documente ISIS dezvăluite recent indică anumite motive pentru exploziile din Paris: ceea ce nouă ne poate părea a fi un motiv împotrivă – exploziile implică cu certitudine probleme pentru milioanele de musulmani care trăiesc în Franţa – poate fi însuşi motivul în favoarea lor. Cu alte cuvinte, ceea ce vrea să realizeze ISIS este eliminarea, pe cât posibil, a categoriei „musulman occidental moderat” şi să-i radicalizeze pe aceştia, astfel încât să se creeze condiţiile pentru un război civil pe faţă. Ar trebui, de asemenea, remarcat că acest obiectiv se suprapune în mare măsură cu obiectivul rasiştilor antiimigraţie – şi unii, şi alţii doresc o „ciocnire a civilizaţiilor” totală şi neechivocă. Însă în acest mod circular se ajunge la acelaşi rezultat final: autodistrugerea nihilistă[58].

57 Vezi Jean-Pierre Dupuy, Petite métaphysique des tsunamisy Editions du Seuil, Paris, 2005, p. 68.

58 Potrivit naraţiunii ideologice a Statului Islamic, „confruntarea finală a Islamului cu un antiMesia va avea loc în Ierusalim, după o perioadă de cucerire islamică reînnoită... Un antiMesia, cunoscut în literatura apocaliptică musulmană drept Dajjal, va veni din regiunea Khorasan din estul Iranului şi va ucide un imens număr de luptători ai califatului, până când vor rămâne doar 5.000, încolţiţi în Ierusalim. Tocmai când Dajjal se pregăteşte să-i lichideze de tot, Isus - al doilea cel mai venerat profet din Islam - se va întoarce pe Pământ, îl va străpunge cu lancea pe Dajjal şi îi va conduce pe musulmani spre victorie”

Este, de asemenea, adevărat că această violenţă fundamentalist-fascistă reprezintă doar unul din numeroasele moduri ale violenţei care ţin de capitalismul global însuşi: de la consecinţele catastrofale ale economiei globalizate şi până la îndelungata poveste a intervenţiilor militare occidentale. Islamo-fascismul este un fenomen profund reactiv, în sensul nietzschean al termenului: o expresie a neputinţei convertită în furie autodistructivă. Astfel că, deşi sunt de acord cu direcţia generală a analizei lui Badiou, găsesc problematice trei dintre susţinerile lui. Mai întâi, reducerea rolului religiei din nihilismul fascist la o caracteristică superficială secundară: „religia e doar acoperământul, nu e în niciun caz esenţa chestiunii, ci doar o formă de subiectivizare, nu adevăratul conţinut al acestui lucru” (46) Badiou are perfectă dreptate în susţinerea lui conform căreia căutarea rădăcinilor terorismului musulman de astăzi în texte religioase antice (argumentul „totul se găseşte deja în Coran”) induce în eroare: ar trebui, în schimb, să ne concentrăm asupra capitalismului global şi să înţelegem islamo-fascismul ca pe una din modalităţile de reacţie la farmecul acestuia, prin inversarea invidiei în ură. Dar, dintr-un punct de vedere critic, nu este religia întotdeauna un fel de acoperământ, şi nu esenţa chestiunii? Nu este religia în însuşi nucleul ei o „formă de subiectivizare” a situaţiilor dificile ale oamenilor? Şi, apoi, nu implică asta faptul că un astfel de acoperământ *este* într-un anumit sens „esenţa chestiunii”, modul în care indivizii îşi trăiesc situaţiile: nu există nicio modalitate prin care ei să poată ieşi din lumea lor şi să vadă cumva din „afară” cum sunt lucrurile „în realitate”? Ideologia nu rezidă în primul rând în poveştile

---

(http://www.theatlantic. com/magazine/archive/2015/03/what-isis-really-wants/384980/. Sună cunoscut? Bineînţeles: este povestea uşor reformulată a Armaghedo- nului, folosită în mod curent de fundamentaliştii creştini americani... Ce plăcut e să vezi că fundamentaliştii creştini şi musulmani merg în aceeaşi direcţie şi se bazează pe aceleaşi fantezii ideologice, chiar dacă pretind că se urăsc unii pe alţii.

inventate (de cei aflaţi la putere) ca să-i înşele pe ceilalţi, ci în poveştile inventate de subiecţi ca să se înşele pe ei înşişi.

— Apoi, mai există identificarea de către Badiou a refugiaţilor şi emigranţilor cu un „proletariat nomad” (61), o „avangardă virtuală a masei gigantice de oameni a căror existenţă nu este calculată [*prise en compte*] în lume aşa cum e ea” (62). Dar oare nu sunt emigranţii (cei mai mulţi dintre ei, cel puţin) aceia din rândul populaţiei Lumii a Treia cel mai puternic posedaţi de „dorinţa de Occident”, cel mai puternic subjugaţi de ideologia hegemonică şi, ca atare, cei mai recalcitranţi la identificarea cu proletariatul şi, prin urmare, la a juca un rol de „avangardă” pentru „masa de oameni”? în sfârşit, există solicitarea naivă că noi ar trebui să mergem să vedem cine este acest celălalt despre care vorbim, cine sunt ei în realitate. Trebuie să le culegem gândurile, ideile şi viziunea asupra lucrurilor şi să-i înscriem, şi să ne înscriem şi pe noi simultan într-o viziune strategică despre soarta umanităţii” (63).

Uşor de zis, greu de făcut. Acest celălalt este, aşa cum arată Badiou însuşi, complet dezorientat, posedat de atitudini adverse de invidie şi ură, o ură care în ultimă instanţă exprimă propria ei dorinţă reprimată faţă de Occident (acesta fiind motivul pentru care ura se transformă în autodistrugere). Ţine de o metafizică umanistă naivă să presupui că, sub acest cerc vicios al dorinţei, invidiei şi urii, există un nucleu uman „mai profund” al solidarităţii globale. Există numeroase poveşti despre faptul că, în rândul refugiaţilor, mulţi sirieni sunt o excepţie: în taberele de tranzit fac curat în urma lor, se comportă într-o manieră politicoasă şi respectuoasă, mulţi dintre ei au o educaţie bună şi vorbesc engleză, adesea chiar plătesc pentru ceea ce consumă… Pe scurt, ei sunt asemenea nouă, asemenea claselor noastre de mijloc educate şi civilizate. (Şi încearcă şi să creeze o solidaritate cu europenii indigeni: în Slovenia, media a relatat cazuri de imigranţi sirieni de clasă mijlocie care, în conversaţiile

cu slovenii care îi ajutau, i-au avertizat pe aceştia faţă de majoritatea celorlalţi refugiaţi, pe care îi descriau drept brutali şi primitivi.)

Este o afirmaţie populară aceea că refugiaţii violenţi reprezintă o minoritate şi că marea lor majoritate au un respect profund faţă de femei. Deşi acest lucru este, desigur, adevărat, ar trebui totuşi să aruncăm o privire mai atentă la structura acestui respect: ce fel de femeie e „respectată” şi ce se aşteaptă de la ea în această privinţă? Ce se întâmplă dacă o femeie e „respectată” în măsura (şi doar în măsura) în care ea se potriveşte cu idealul unei servitoare docile care îşi îndeplineşte conştiincios muncile casnice, astfel încât bărbatul ei să aibă dreptul de a exploda furios dacă, în loc de asta, ea „o ia razna” şi acţionează cu deplină autonomie?

Media noastră îi pune, de obicei, în contrast pe refugiaţii „civilizaţi” de clasă mijlocie cu refugiaţii „barbari” de clasă inferioară care fură, ne hărţuiesc cetăţenii, se comportă violent faţă de femei, defechează în public (din câte ni se spune). În loc să respingem toate acestea drept propagandă rasistă, ar trebui să ne adunăm curajul de a distinge aici un moment al adevărului: în mod tradiţional, una din strategiile „claselor inferioare” atunci când se opuneau celor de la putere a fost să folosească manifestări terifiante de brutalitate carnavalescă, pentru a perturba simţul decenţei al clasei de mijloc. Şi am putea fi tentaţi să interpretăm evenimentele de Anul Nou din Köln în acest mod – drept un carnaval obscen al clasei inferioare:

poliţia germană investighează informaţii că zeci de femei au fost agresate sexual şi tâlhărite în centrul Kölnului în timpul sărbătorii de Anul Nou, un ministru numind asta „o dimensiune complet nouă a infracţionalităţii”. Potrivit poliţiei, cei care se presupune că ar fi responsabili pentru agresiunile sexuale şi numeroasele furturi erau de origine arabă şi nord-africană. Peste 100 de reclamaţii au fost depuse la poliţie, o treime

din ele având legătură cu agresiunea sexuală. Centrul oraşului s-a transformat într-o „zonă în afara legii”: se crede că între 500 şi 1.000 de bărbaţi, descrişi drept beţi şi agresivi, au stat în spatele atacurilor asupra petrecăreţilor din centrul oraşului din vestul Germaniei. Rămâne neclar dacă ei au acţionat ca un singur grup sau în bande separate. Femeile au relatat că au fost înconjurate strâns de grupuri de bărbaţi care le-au hărţuit şi tâlhărit. Unii au aruncat artificii în mulţime, sporind haosul. Una din victime a fost violată. O poliţistă voluntară s-a aflat printre cele despre care s-a spus că au fost agresate sexual[59].

După cum era de aşteptat, acest fenomen ia amploare: nu doar în termenii femeilor tot mai numeroase – acum peste 500 – care vin să depună plângere, ci şi ai unor incidente similare din alte oraşe germane – şi chiar suedeze. Există chiar indicii că atacurile au fost coordonate dinainte. Mai mult, „apărătorii Occidentului civilizat” antiimigranţi de dreapta ripostează prin atacuri asupra imigranţilor, astfel că spirala violenţei ameninţă să se intensifice. Şi, aşa cum era de aşteptat, stânga liberală corectă politic îşi mobilizează resursele ca să minimalizeze incidentul, într-un mod foarte asemănător cu cel în care a minimalizat cazul Rotherham cu puţin timp în urmă. La Köln, stânga liberală ratează dimensiunea-cheie a evenimentului: carnavalul din Köln ar trebui plasat în lungul şir de cazuri care încep încă din anii ’30 ai secolului XVIII în Paris, cu aşa-numitul „Mare Masacru al Pisicii” descris de Robert Darnton[60], când un grup de ucenici tipografi au torturat şi au ucis ritualic toate pisicile pe care le-au putut găsi, inclusiv animalul preferat al soţiei stăpânului lor. De regulă, ucenicii dormeau într-o cameră

59 Citat din https://www.theguardian.com/world/2016/jan/05/germany-crisis-cologne-new-years-eve-sex-attacks.

60 Citat din http://www.misterdann.com/earlyargreatcatmassacre.htm. Sursa originală este Robert Darnton, The Great Cat Massacre and Other Episodes in French Cultural History, Basic Books, Londra, 2009. Descrierea următoare este concentrată din cartea lui Darnton.

murdară şi îngheţată, se trezeau înaintea zorilor, făceau comisioane toată ziua, în timp ce evitau insultele ajutoarelor de tipografi şi agresiunile stăpânului lor, neprimind altceva decât lături de mâncare. Mâncarea li se părea deosebit de exasperantă. În loc să mănânce la masa stăpânului lor, trebuiau să mănânce la bucătărie resturi din farfuria lui. Încă şi mai rău, bucătarul vindea pe ascuns rămăşiţele şi le dădea băieţilor mâncare pentru pisici – bucăţi de carne vechi şi putrezite pe care ei nu le puteau suporta şi o dădeau mai departe pisicilor, care o refuzau.

Deci ucenicii erau trataţi propriu-zis mai prost decât pisicile adorate de soţia stăpânului, mai ales *la grise* (cenuşia), preferata ei.

Breasla tipografilor părea să fi fost măturată de o pasiune pentru pisici, cel puţin la nivelul stăpânilor sau burghezilor, cum îi numeau lucrătorii. Un burghez ţinea 25 de pisici. Punea să le fie făcut portretul şi le hrănea cu carne de pasăre friptă.

Într-o noapte, băieţii s-au hotărât să îndrepte această stare de lucruri inechitabilă. Înarmaţi cu cozi de mătură, bare de tipografie şi alte unelte ale meseriei lor, au plecat în urmărirea tuturor pisicilor pe care le-au putut găsi, începând cu *la grise*. Liderul bandei a zdrobit coloana vertebrală a acesteia cu o bară de fier şi a lichidat-o, apoi au aruncat-o într-un şanţ, în timp ce ajutoarele de tipografi fugăreau alte pisici pe acoperişuri, ciomăgindu-le pe cele aflate la îndemână şi prinzându-le în saci pe cele care încercau să scape. Au golit în curte saci de pisici pe jumătate moarte şi întregul atelier s-a strâns în jurul lor, înscenând un simulacru de proces, cu tot cu paznici, duhovnic şi călău. După ce au declarat animalele vinovate şi le-au acordat ultima slujbă, le-au ridicat pe o spânzurătoare improvizată. Bărbaţii delirau de bucurie, dezordine şi râs. Cum putea să li se pară plăcut un ritual atât de respingător? „Unde e umorul la un grup de bărbaţi maturi care behăie ca oile şi bat din uneltele lor, în timp ce un adolescent reconstituie uciderea ritualică a unui animal

fără apărare?”

În mod evident, masacrul pisicii a servit drept atac indirect asupra stăpânului şi a soţiei sale şi a exprimat ura lucrătorilor faţă de burghez: stăpânul iubeşte pisicile, în consecinţă lucrătorii le urăsc. Pisicile ocupă o poziţie înaltă în cadrul modului de viaţă al burghezului, în timp ce pentru lucrători a ţine animale de companie era ceva la fel de straniu ca a tortura animale pentru burghez. Prinse între două sensibilităţi incompatibile, pisicile au avut parte de ce era mai rău în ambele lumi. Executând pisicile printr-o ceremonie atât de elaborată, tipografii l-au declarat pe stăpân vinovat: vinovat de a-şi fi exploatat şi subnutrit ucenicii, vinovat de a fi trăit în lux în timp ce ajutoarele lui făceau toată munca, vinovat de se fi retras din atelier, în loc să muncească şi să mănânce împreună cu oamenii lui, aşa cum se spunea că făceau stăpânii cu o generaţie sau două în urmă. Vinovăţia se extindea de la şefia întregul sistem. Poate că prin judecarea, spovedirea şi spânzurarea unei colecţii de pisici pe jumătate moarte, lucrătorii voiau să ridiculizeze întreaga ordine legală şi socială. Jumătate de secol mai târziu, meşteşugarii din Paris aveau să se revolte într-o manieră similară, combinând masacrele aleatoare cu tribunale populare improvizate. Ar fi absurd să vedem masacrul pisicii ca pe o repetiţie generală a masacrelor din septembrie ale Revoluţiei Franceze, dar această primă izbucnire de violenţă sugera într-adevăr o revoltă populară, chiar dacă rămânea limitată la nivelul simbolismului.

Dar de ce erau aceste ucideri atât de amuzante? în timpul carnavalului tradiţional, oamenii obişnuiţi suspendau regulile normale de comportament şi răsturnau ceremonial ordinea socială sau o întorceau cu fundul în sus prin procesiuni turbulente. Carnavalul era o perioadă a ilarităţii, sexualităţii şi tinerilor dezlănţuiţi, iar mulţimea încorpora adesea în muzica lui discordantă torturarea pisicilor. În timp ce-şi băteau joc de un bărbat încornorat sau altă victimă, tinerii îşi treceau de la unul la altul o

pisică, smulgându-i blana ca s-o facă să urle. *Faire le chat*, aşa numeau asta. Germanii numeau asta *Katzenmusik*, termen care putea să provină de la urletele pisicilor torturate. Tortura animalelor, mai ales a pisicilor, a fost o distracţie populară de-a lungul întregii modernităţi timpurii a Europei. Puterea pisicilor se concentra asupra celui mai intim aspect al vieţii domestice: sexul. *Le chat*, *la chatte*, *le minet* înseamnă în argoul francez acelaşi lucru cu „pussy”[61] în engleză, ei servind ca obscenităţi secole la rând.

Ce-ar fi, atunci, dacă am concepe incidentul din Köln ca pe o variantă contemporană a lui *faire le chat*? Ca pe o rebeliune carnavalescă a defavorizaţilor? Nu a fost vorba de simplul impuls către satisfacere a unor tineri privaţi de sex – asta se putea face într-un mod mai discret, mai ascuns a fost în primul rând un spectacol public de inducere a fricii şi umilinţei, de a-i expune pe germanii privilegiaţi unei stări de neajutorare dureroasă. Desigur, nu există nimic salvator sau emancipator, nimic efectiv eliberator într-un astfel de carnaval – însă aşa funcţionează carnavalurile reale. Iar ceea ce înseamnă această plăcere carnavalescă este că nimeni nu este doar o victimă în această situaţie. Este adevărat că Occidentul (mai ales vechii colonizatori, Anglia şi Franţa, mai târziu SUA) a început cu mult timp în urmă să semene vânt – prin intervenţii coloniale brutale etc. – şi astăzi culege vijelia. Cu toate acestea, victimele lor arabe au şi ele partea lor de responsabilitate pentru brutalitatea carnavalescă: ceea ce îi face să fie vinovaţi este modul în care şi-au subiectivizat situaţia dificilă, implicându-se în (auto) distrugere nihilistă şi agresivitate obscenă – suntem întotdeauna pe deplin responsabili de modul în care ne producem plăcere.

Acesta este motivul pentru care încercările naive de a-i ilumina pe imigranţi (explicându-le că moravurile noastre sexuale sunt diferite, că o femeie care umblă în public în fustă mini şi zâmbeşte nu transmite prin asta o

61 „Păsărică”, organ sexual feminin în argoul englez, (n. tr.)

invitaţie sexuală şi aşa mai departe) sunt exemple de stupiditate uluitoare. Imigranţii ştiu prea bine toate acestea – şi de asta o fac. Sunt perfect conştienţi că ceea ce fac ei este străin culturii noastre predominante şi fac asta tocmai ca să rănească sensibilităţile noastre. Sarcina nu e de a-i învăţa ceea ce ei ştiu deja foarte bine, ci de a modifica această atitudine a invidiei şi agresivităţii răzbunătoare. Auzim adesea că lupta pentru drepturile femeilor şi lupta împotriva ra61

sismului antiimigraţie sunt una şi aceeaşi – cei care îşi fac griji din cauza atacurilor asupra femeilor ar trebui să-şi facă griji şi din cauza atacurilor asupra refugiaţilor – e adevărat, dar asta funcţionează şi în celălalt sens: cum îi putem face pe aceia dintre refugiaţi care atacă femei să accepte că lupta împotriva a ce fac ei în acest caz anume este şi lupta pentru drepturile lor?

Lecţia dificilă a acestei întregi chestiuni este, prin urmare, că nu e suficient doar să oferi o voce defavorizaţilor aşa cum sunt ei acum: pentru a institui o emancipare reală, ei trebuie educaţi (de alţii sau de către ei înşişi) să fie liberi – o sarcină aproape imposibilă în întunericul care se adună în jurul Europei şi Orientului Mijlociu. Europa Occidentală este din ce în ce mai puţin dispusă să accepte refugiaţi, însă ei nu pot să rămână cu toţii în Turcia. Între timp, situaţia din Siria devine din ce în ce mai disperată, fără ca vreo soluţie pentru acest conflict haotic să apară, iar ameninţarea unui război total sporeşte în fiecare zi.

Ce-i de făcut?

De ce este nevoie, atunci, într-o situaţie atât de disperată? Ce ar trebui să facă Europa? Fredric Jameson a propus reent utopia militarizării globale a societăţii, ca mod de emancipare: în timp ce impasurile capitalismului global sunt din ce în ce mai palpabile, toate schimbările democratice imaginate ca multitudine a iniţiativelor venite „de jos” sunt, în ultimă instanţă, condamnate la eşec, astfel că singura modalitate de a întrerupe efectiv cercul vicios

al capitalismului global e un fel de „militarizare”, acesta fiind un alt nume pentru suspendarea puterii economiei autoreglementate[62]. Poate că actuala criză a refugiaţilor din Europa e o şansă pentru a testa această variantă.

Este nebunie curată să crezi că un astfel de proces poate fi lăsat să se desfăşoare liber: refugiaţii au nevoie, cel puţin, de alimente şi asistenţă medicală. Trebuie să recunoaştem că Germania a demonstrat în 2015 o deschidere neaşteptată prin acceptarea de sute de mii de refugiaţi. (Ne putem întreba dacă motivul secret al acestei mărinimii germane nu e nevoia de a spăla gustul amar lăsat de modul în care a fost tratată Grecia mai devreme, în acelaşi an.) Ce este necesar pentru stoparea haosului e o coordonare şi organizare la scară mare: înfiinţarea de centre de primire aproape de însuşi centrul crizei (Turcia, Liban, coasta siriană, coasta nord-africană), unde miile de oameni trebuie să fie înregistraţi şi examinaţi, transportarea organizată a celor acceptaţi în centre de primire din Europa şi redistribuirea lor către potenţialele locuri de stabilire. Armata este singurul agent care poate executa o sarcină atât de amplă în mod organizat. A susţine că acordarea unui astfel de rol armatei miroase a „stare de urgenţă” e pur şi simplu ipocrit: o situaţie în care zeci de mii de oameni trec prin zone dens populate fără nicio organizare este într-adevăr o stare de urgenţă, iar unele părţi ale Europei se află chiar acum într-o astfel de stare.

Criteriile de acceptare şi adăpostire trebuie formulate într-un mod clar şi explicit: care şi câţi refugiaţi să fie acceptaţi, unde să fie mutaţi şi aşa mai departe. Aici, arta e de a găsi calea de mijloc potrivită între a urma dorinţele refugiaţilor (a ţine cont de dorinţa lor de a se muta în ţări în care au deja rude etc.) şi capacităţile diferitelor ţări de a-i găzdui. Dreptul total la „liberă

62 Vezi Fredric Jameson, „An American Utopia”, în An American Utopia: Dual Power and the Universal Army, ediţie de Slavoj Zizek, Verso Books, Londra, 2016.

circulaţie” ar trebui limitat, dacă nu din alt motiv, atunci din acela că el nu există nici măcar în rândul refugiaţilor: cine – mai ales referitor la poziţia lor de clasă – poate sau nu să învingă toate obstacolele şi să intre în Europa este în mod evident o chestiune de privilegiu financiar, printre altele[63].

Mai mult, este un fapt simplu acela că refugiaţii vin dintr-o cultură care e incompatibilă cu noţiunile Europei Occidentale despre drepturile omului. Problema aici este că soluţia tolerantă evidentă (respectul reciproc pentru sensibilităţile celuilalt) în mod cel puţin la fel de evident nu funcţionează. Dacă musulmanilor li se pare imposibil să suporte imaginile noastre blasfematoare şi umorul nostru nepăsător (pe care noi îl considerăm parte a libertăţilor noastre), şi liberalilor occidentali li se pare imposibil să suporte multe practici (cum ar fi subordonarea femeilor) care fac parte din „lumea vieţii” musulmane. Pe scurt, situaţiile explodează atunci când membrii unei comunităţi religioase resimt drept afront blasfemator şi pericol la adresa modului lor de viaţă nu un atac direct la adresa religiei lor, ci însuşi modul de viaţă al altei comunităţi: acesta este cazul atacurilor asupra gaylor şi lesbienelor din partea fundamentaliştilor musulmani din Olanda, Germania şi Danemarca şi al acelor francezi şi franţuzoaice care percep o femeie acoperită cu burka drept un atac la adresa identităţii lor franceze, acesta fiind

---

63 Acesta este motivul pentru care, întâmplător, Lenin, unul din cei mai mari internaţionalişti care au existat vreodată, insista asupra importanţei frontierelor: „Ce sens are «metoda» revoluţiei socialiste sub sloganul «Jos frontierele»? Noi susţinem că statul este necesar, iar un stat presupune frontiere. Bineînţeles, statul poate avea un guvern burghez, dar noi avem nevoie de Soviete. Insă chiar şi Sovietele se confruntă cu chestiunea frontierelor. Ce înseamnă «Jos frontierele»? Este începutul anarhiei […] «Metoda» revoluţiei socialiste sub sloganul «Jos frontierele» e pur şi simplu un dezastru. Doar atunci când revoluţia socialistă a devenit o realitate, şi nu o metodă, sloganul «Jos frontierele» va fi un slogan corect. Atunci vom spune: tovarăşi, veniţi cu noi...” (Citat din https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1917/7thconf/29d.htm.)

şi motivul pentru care li se pare „imposibil să păstreze tăcerea” atunci când întâlnesc printre ei o astfel de femeie. Prin urmare, trebuie să facem două lucruri: în primul rând, să formulăm un set minim de norme obligatorii pentru toată lumea, fără teama că ele vor părea „eurocentrice”: libertăţi religioase, protejarea libertăţii individuale faţă de presiunea grupului, drepturile femeilor şi aşa mai departe, şi în al doilea rând, în aceste limite, să insistăm necondiţionat asupra tolerării modurilor diferite de viaţă. Dar ce se întâmplă dacă normele şi comunicarea nu funcţionează? Atunci forţa legii trebuie aplicată în toate formele ei. Trebuie respinsă atitudinea umanitară predominantă stângisto-liberală. Obiecţiile care moralizează situaţia – mantrele că „Europa şi-a pierdut empatia, e indiferentă faţă de suferinţa altora” şi aşa mai departe – nu sunt decât reversul brutalităţii antiimigraţie rasiste. Ele împart presupoziţia – care nu e deloc autoevidentă – că apărarea propriului mod de viaţă exclude universalismul etic.

În dezbaterea despre *Leitkultur* (cultura dominantă) care a avut loc cam cu un deceniu în urmă, conservatorii au insistat că fiecare stat se bazează pe un spaţiu cultural predominant, pe care membrii altor culturi care trăiesc în acel spaţiu ar trebui să-l respecte. În loc să facem pe sufletele frumoase şi să deplângem apariţia unui nou rasism european pe care astfel de declaraţii îl prevestesc, ar trebui să privim critic asupra noastră înşine şi să ne întrebăm în ce măsură propriul nostru multiculturalism abstract a contribuit la această tristă stare de lucruri. Dacă aceeaşi civilitate nu este împărtăşită sau respectată de toate părţile, atunci multiculturalismul devine o formă de ignoranţă sau ură reciprocă reglementată legal. Conflictul referitor la multiculturalism *este* deja un conflict referitor la *Leitkultur*: nu este un conflict între culturi, ci unul între diferite viziuni asupra modului în care diferite culturi pot şi trebuie să coexiste, referitor la regulile şi practicile pe care aceste culturi trebuie să le

împărtăşească dacă e ca ele să coexiste. Prin urmare, trebuie să evităm să ne lăsăm prinşi în jocul liberal „câtă toleranţă ne putem permite”: ar trebui oare să tolerăm situaţia în care refugiaţii stabiliţi în Europa şi-ar împiedica copiii să meargă la şcoală, şi-ar obliga femeile să se îmbrace şi să se comporte într-un anumit mod, ar aranja căsătorii între copiii lor, i-ar maltrata – sau mai rău – pe gay-i din rândurile lor? La acest nivel, desigur, nu suntem niciodată suficient de toleranţi; sau suntem întotdeauna deja prea toleranţi, neglijând drepturile femeilor şi aşa mai departe. Singura modalitate de a ne elibera din acest impas este de a trece dincolo de simpla tolerare a celorlalţi. Nu doar să-i respectăm pe ceilalţi: să le oferim o luptă comună, de vreme ce problemele noastre de astăzi sunt comune; să le propunem să luptăm pentru un proiect universal pozitiv, împărtăşit de toţi participanţii[64].

Acesta este motivul pentru care sarcina crucială a celor care luptă astăzi pentru emancipare este în direcţia unei *Leitkultur* emancipatoare pozitive, deoarece doar aceasta poate să susţină o coexistenţă autentică şi o mixare a diferitelor culturi. Axioma noastră ar trebui să fie că lupta împotriva neocolonialismului occidental, ca şi lupta împotriva fundamentalismului, lupta Wikileaks-ului şi a lui Snowden, ca şi lupta lui Pussy Riot, lupta împotriva antisemitismului, ca şi lupta împotriva sionismului agresiv, sunt părţi ale uneia şi aceleiaşi lupte universale. Dacă facem vreun compromis aici, dacă ne pierdem în compromisuri pragmatice, vieţile noastre nu mai merită trăite.

---

64 Situaţia dificilă complexă a Tibetului de-a lungul anilor ’50 arată în mod clar limitele respectului faţă de un mod specific de viaţă (în acest caz, respect faţă de teocraţia feudală tibetană). La sfârşitul lui 1950, un fermier tibetan a căutat refugiu într-o garnizoană a armatei chineze, după ce autorităţile tibetane locale l-au ameninţat că îl vor pedepsi cu severitate pentru actul lui „ilicit” (ţinând cont de regulile feudale locale) de a-şi vizita rudele dintr-un sat din apropiere fără să ceară permisiunea stăpânului său feudal. După o îndelungată deliberare, armata chineză a decis să-i acorde protecţie - şi a fost acuzată imediat de puterile locale tibetane că intervine cu brutalitate în modul lor specific de viaţă...

Trebuie, prin urmare, să lărgim perspectiva: refugiaţii sunt preţul pe care umanitatea îl plăteşte pentru economia globală, în lumea noastră globalizată, mărfurile circulă liber, dar nu şi oamenii: noi forme de apartheid apar. Problema zidurilor permeabile, a ameninţării de a fi inundaţi de străini, este strict imanentă capitalismului global: e un indicator a ceea ce e fals la globalizarea capitalistă. E ca şi cum refugiaţii înşişi ar vrea să extindă circulaţia globală liberă de la mărfuri la oameni. Dacă migraţiile ample sunt o trăsătură constantă a istoriei umane, în istoria modernă principala lor cauză sunt expansiunile coloniale. Înainte de colonizare, ţările constau în principal din comunităţi locale autosuficiente şi relativ izolate: ocupaţia colonială a fost cea care a aruncat în aer acest mod tradiţional de viaţă şi care a dus la migraţii pe scară largă (neuitând, desigur, celelalte migraţii forţate conexe ale comerţului cu sclavi).

Valul actual al migraţiilor spre Europa nu face excepţie de la asta. În Africa de Sud, peste un milion de refugiaţi din Zimbabwe sunt expuşi violenţei din partea săracilor locali deoarece le „fură” acestora slujbele. Şi vor exista şi mai multe migraţii, nu doar din cauza conflictelor armate, ci din cauza „statelor infractoare”, crizelor economice, dezastrelor naturale, schimbării climatice şi aşa mai departe. Se ştie acum că, după dezastrul nuclear de la Fukushima din 2011, autorităţile japoneze s-au gândit pentru o clipă că întreaga zonă Tokyo – 20 de milioane de oameni – ar putea să trebuiască să fie evacuată. Unde s-ar fi dus ei, în acest caz? în ce condiţii? Ar fi primit o bucată din teritoriul Japoniei pe care să se stabilească sau ar fi fost împrăştiaţi în întreaga lume? Ce se va întâmpla dacă nordul Siberiei va deveni mai locuibil şi mai potrivit pentru agricultură, în timp ce mari regiuni subsahariene vor deveni prea aride pentru a întreţine populaţii mari: cum ar fi organizat un astfel de schimb de populaţie? Atunci când lucruri similare s-au întâmplat în trecut, schimbările sociale s-au produs într-un mod haotic

şi spontan, însoţit de violenţă şi distrugere. O astfel de perspectivă e catastrofală în condiţiile de astăzi, când arme de distrugere în masă sunt disponibile practic pentru toate naţiunile.

Principala lecţie care trebuie învăţată este, prin urmare, că umanitatea ar trebui să se pregătească să trăiască într-un mod mai „plastic” şi nomad: schimbările situaţiei locale sau globale ar putea avea drept rezultat o nevoie de transformări sociale şi deplasări de populaţie la o scară nemaiauzit de mare. Suntem cu toţii mai mult sau mai puţin înrădăcinaţi într-un mod particular de viaţă, protejat de drepturi, dar e posibil ca o anumită contingenţă istorică să ne arunce dintr-odată într-o situaţie în care să fim obligaţi să reinventăm coordonatele de bază ale modului nostru de viaţă. (Se pare că astăzi, la secole după sosirea oamenilor albi, americanii autohtoni („indienii”) încă nu au reuşit să-şi stabilizeze situaţia printr-un nou mod de viaţă.) Un lucru e clar: în cazul unor astfel de bulversări, suveranitatea naţională va trebui radical redefinită şi vor trebui inventate noi niveluri de cooperare globală. Dar cum rămâne cu imensele schimbări economice şi de consum care vor trebui să aibă loc drept rezultat al noilor tipare climatice sau al penuriilor de apă şi surse de energie? Prin ce procese de luare a deciziei vor fi convenite şi realizate astfel de schimbări? Soluţia nu e vreo mitică „libertate de circulaţie pentru toţi”, ci un proces de schimbare pregătit cu atenţie şi bine organizat.

Europa va trebui să îşi reafirme deplinul angajament de a furniza mijloacele unei supravieţuiri decente a refugiaţilor. Aici nu ar trebui să existe niciun compromis. Migraţiile ample sunt viitorul nostru şi singura alternativă la astfel de angajamente este un barbarism reînnoit (sau ceea ce unii ar numi „ciocnirea civilizaţiilor”). Cu toate acestea, cea mai dificilă şi mai importantă sarcină este o schimbare economică radicală care să abolească condiţiile ce creează refugiaţi. Cauza supremă a refugiaţilor o reprezintă însuşi capitalismul global de astăzi şi jocurile

geopolitice. Dacă nu le transformăm în mod radical, imigranţi din Grecia şi alte ţări europene se vor alătura în curând refugiaţilor africani.

Când eram eu tânăr, o astfel de tentativă organizată de a reglementa bunurile comune era numită comunism. Poate că ar trebui să-l reinventăm. Nu e suficient să rămâi credincios Ideii comuniste: trebuie să plasezi în realitatea istorică antagonismele care fac din această Idee o urgenţă practică. Singura întrebare *adevărată* de astăzi este aceasta: susţinem acceptarea predominantă a capitalismului ca realitate a naturii (umane) sau capitalismul global de astăzi conţine antagonisme suficient de puternice pentru a preveni reproducerea lui infinită? De fapt, există patru astfel de antagonisme: ameninţarea iminentă a unei catastrofe ecologice, eşecul din ce în ce mai palpabil al *proprietăţii private* de a integra în funcţionarea ei aşa-numita „proprietate intelectuală”, consecinţele socio-etice ale unor noi evoluţii tehnico-ştiinţifice (mai ales din biogenetică) şi, la urmă, dar nu în ultimul rând, după cum am amintit mai sus, noi forme de apartheid, noi ziduri şi ghetouri. Există o diferenţă calitativă între ultimul articol, falia care îi separă pe Excluşi de Incluşi, şi celelalte trei, care desemnează domenii a ceea ce Michael Hardt şi Toni Negri numesc „bunuri comune”, substanţa împărtăşită a existenţei noastre sociale a cărei privatizare e un act violent căruia trebuie să ne opunem, cu mijloace violente dacă e necesar. Aceste domenii sunt:

bunurile comune ale culturii, formele socializate imediat ale capitalului „cognitiv”, în principal limbajul – mijloacele noastre de comunicare şi educaţie – dar şi infrastructura comună a transportului public, electricităţii, poştei etc. (Dacă lui Bill Gates i s-ar acorda monopolul, am ajunge în situaţia absurdă în care un individ privat ar prelua propriu-zis proprietatea asupra texturii de programe ale reţelei noastre fundamentale de comunicare);

bunurile comune ale naturii externe, ameninţate de poluare şi exploatare (de la petrol la păduri şi habitatul natural însuşi);

— *Bunurile comune ale naturii interne* (moştenirea biogenetică a umanităţii): cu noile tehnologii biogenetice, crearea unui Om Nou în sensul literal al schimbării naturii umane devine o perspectivă realistă.

Ceea ce împărtăşesc luptele pentru apărarea acestor bunuri comune este conştiinţa potenţialului distructiv care poate fi dezlănţuit dacă logicii capitaliste de îngrădire a bunurilor comune i se permite să domine nestânjenită, probabil având drept rezultat autoanihilarea umanităţii înseşi. Această trimitere la „bunurile comune” este cea care justifică resuscitarea noţiunii de comunism: ea ne dă posibilitatea să vedem „îngrădirea” progresivă a bunurilor comune ca pe un proces de proletarizare a celor care prin asta sunt excluşi din propria lor substanţă. Cu toate acestea, bunurile comune pot fi redate umanităţii colective şi fără comunism, în cadrul unui regim autoritarist-comunitarian: subiectul desubstanţializat, „dezrădăcinat”, privat de conţinutul lui substanţial, poate fi contracarat şi în direcţia comunitarismului, a găsirii locului adecvat lui într-o nouă comunitate substanţială. Nu există nimic mai „privat” decât o comunitate de stat care îi percepe pe cei Excluşi drept ameninţare şi îşi face griji în legătură cu modalitatea de a-i ţine la distanţa cuvenită. Cu alte cuvinte, în seria de patru antagonisme schiţată mai sus, cel dintre Incluşi şi Excluşi este cel crucial: în lipsa lui, toate celelalte îşi pierd nota subversivă. Ecologia devine o problemă de dezvoltare sustenabilă, proprietatea intelectuală – o provocare legală complexă, şi biogenetica – o chestiune de etică. Putem să luptăm în mod sincer pentru ecologie, să apărăm o noţiune mai largă de proprietate intelectuală, să ne opunem ca genele să fie supuse copyrightului, fără să ne confruntăm cu antagonismul dintre Incluşi şi Excluşi: putem chiar formula unele dintre aceste lupte în termenii Excluşilor care

ameninţă să-i polueze pe Incluşi. În acest mod nu obţinem nicio universalitate reală, doar preocupări „private” în sensul kantian al termenului. Corporaţii precum Whole Foods şi Starbucks continuă să se bucure de favoarea liberalilor, chiar dacă amândouă se implică în activităţi antisindicaliste. Şmecheria e că ele vând produse care au o tentă progresistă: cumperi cafea făcută din boabe cumpărate peste valoarea de piaţă echitabilă, conduci un vehicul hibrid, cumperi de la companii care oferă beneficii bune clienţilor lor (potrivit standardelor acelei corporaţii) şi aşa mai departe. Pe scurt, în lipsa antagonismului dintre Incluşi şi Excluşi, putem foarte bine să ne trezim într-o lume în care Bill Gates e cel mai mare umanitarist, care luptă împotriva sărăciei şi bolilor, iar Rupert Murdoch, cel mai mare ecologist, care mobilizează sute de milioane de dolari cu ajutorul imperiului său mediatic.

Acesta este momentul în care refugiaţii – cei din Afară care vor să pătrundă înăuntru – sunt martorii unui alt nivel de bunuri comune periclitate: bunurile comune ale umanităţii înseşi, ameninţate de un capitalism global care generează noi ziduri şi alte forme de apartheid. Doar al patrulea antagonism, cel care trimite la Excluşi, justifică termenul de comunism: primele trei privesc efectiv chestiuni de supravieţuire economică, antropologică şi chiar fizică a umanităţii, în timp ce ai patrulea este în ultimă instanţă o chestiune de dreptate.

Dar cine va face toate acestea? Cine va fi agentul restaurării bunurilor comune? Există un singur răspuns corect faţă de intelectualii stângişti care aşteaptă cu disperare sosirea unui nou agent revoluţionar, vechea zicală hopi cu minunata ei răsturnare dialectică hegeliană de la substanţă la subiect: „Noi suntem cei pe care îi aşteptăm”. (Această zicală e o variantă a mottoului lui Ghandi „Fii tu însuţi schimbarea pe care vrei să o vezi în lume.”) A aştepta ca altcineva să ne facă treaba e o modalitate de a ne justifica inactivitatea. Însă capcana care trebuie evitată aici este cea a unei

autoinstrumentalizări perverse: „Noi suntem cei pe care îi aşteptăm” nu înseamnă că trebuie să descoperim că *noi* suntem agentul predestinat de soartă (necesitate istorică) să realizeze această sarcină. Înseamnă, dimpotrivă, că nu există niciun mare Celălalt pe care să ne bazăm. Spre deosebire de marxismul clasic, în care „istoria e de partea noastră” (proletariatul îndeplineşte o sarcină predestinată a emancipării universale), în constelaţia de astăzi marele Celălalt *elm potriva* noastră: de unul singur, avântul intern al dezvoltării noastre istorice duce la catastrofă, la apocalipsă. Aici, singurul lucru care poate preveni catastrofa este *purul voluntarism*, adică decizia noastră liberă de a acţiona împotriva necesităţii istorice. Într-un fel, bolşevicii au fost cei care, spre sfârşitul războiului civil din 1921, s-au găsit într-o situaţie similară. Cu doi ani înainte de moartea sa, când devenise clar că nu avea să existe nicio revoluţie paneuropeană şi amintindu-şi că ideea construirii socialismului într-o singură ţară era o absurditate, Lenin a scris:

Dar dacă disperarea absolută a situaţiei ne oferă, stimulând eforturile muncitorilor şi ţăranilor să crească de zece ori, şansa de a crea condiţiile fundamentale ale civilizaţiei într-un mod diferit de cel al ţărilor vest-europene?[65]

Giorgio Agamben a observat că „gândirea este curajul disperării”[66] – o intuiţie deosebit de pertinentă pentru momentul nostru istoric, când până şi cele mai pesimiste diagnoze sfârşesc, de regulă, printr-o aluzie optimistă la o variantă sau alta a proverbialei luminiţe de la capătul tunelului. Adevăratul curaj nu e de a imagina o alternativă, ci de a accepta consecinţele faptului că nu există nicio alternativă clar discernabilă. A visa la o alternativă este un semn de laşitate teoretică: acest lucru

65 V. I. Lenin, Collected Works, vol. 33, Progress Publishers, Moscova, 1966, p. 479.

66C itat din http://www.versobooks.com/blogs/1612-thought-is-the-coura- ge-of-hopelessness-an-interview-with-philosopher-giorgio-agamben.

funcţionează ca un fetiş care ne împiedică să gândim până la capăt impasul dificilei noastre situaţii. Pe scurt, adevărata poziţie curajoasă e de a recunoaşte că luminiţa de la capătul tunelului e, cel mai probabil, farul unui tren care vine din direcţia opusă.

Nu este oare aceasta dilema guvernului Morales din Bolivia sau a guvernului (acum îndepărtat de la putere) Aristide din Haiti şi a guvernului maoist din Nepal, sau a guvernului Syriza din Grecia? Situaţia lor este „în mod obiectiv” disperată. Întregul curent al istoriei e practic împotriva lor: nu se pot baza pe nicio „tendinţă obiectivă” care să-i ajute să înainteze. Tot ce pot face e să improvizeze, să facă ce pot într-o situaţie disperată. Şi totuşi, asta nu le oferă o libertate unică? Am fi tentaţi să aplicăm aici vechea distincţie dintre „libertate faţă de „şi „libertate pentru”: libertatea lor faţă de Istorie (cu legile şi tendinţele ei obiective) nu susţine libertatea lor pentru experimente creatoare? Ei se pot baza, în acţiunile lor, doar pe voinţa colectivă a susţinătorilor lor.

Poate că asta e, pe termen lung, singura noastră soluţie. Sunt toate acestea o utopie? Poate, chiar probabil. Ultimele evenimente haotice din Europa, amestecul pe jumătate tragic şi pe jumătate comic de declaraţii neputincioase şi comportament haotic-egoist ale membrilor UE, incapacitatea de a impune un minimum de acţiune coordonată demonstrează nu doar un eşec particular al UE, ci şi o ameninţare la adresa înseşi supravieţuirii ei. Contrapunctul stângist la această confuzie e o idee care circulă în undergroundul multor stângişti radicali dezamăgiţi, o repetare mai slabă a deciziei în favoarea terorii din urma mişcării 1968: ideea dementă că doar o catastrofă radicală (preferabil una ecologică) poate trezi mulţimile mari şi, prin asta, să dea un nou avânt emancipării radicale. Ultima variantă a acestei idei se leagă de refugiaţi: doar un aflux al unui număr foarte mare de refugiaţi (şi dezamăgirea lor, de vreme ce, în mod evident, Europa nu va fi capabilă să le

satisfacă aşteptările) poate revitaliza stânga radicală europeană... Mie această direcţie de no gândire mi se pare obscenă: lăsând la o parte faptul că o astfel de evoluţie ar oferi cu siguranţă un imens imbold brutalităţii antiimigranţi, aspectul cu adevărat dement al acestei idei este proiectul de a reumple rândurile proletarilor radicali lipsă din Europa prin importarea lor din străinătate şi să înfăptuim astfel revoluţia printr-un agent revoluţionar importat...

În timpul primei jumătăţi a lui 2015, Europa a fost preocupată de mişcări emancipatoare radicale (Syriza, Podemos), iar în a doua jumătate atenţia s-a mutat asupra subiectului „umanitar" al refugiaţilor: o mutaţie prin care lupta de clasă a fost propriu-zis reprimată şi înlocuită cu noţiuni liberal-culturale despre toleranţă şi solidaritate. Însă odată cu crimele teroriste de vineri, 13 noiembrie, din Paris, până şi aceste idei (care măcar mai implică chestiuni socioeconomice importante) sunt acum eclipsate de simpla opoziţie a tuturor forţelor democratice prinse într-un război necruţător cu forţele terorii – şi e uşor de imaginat ce va urma: o căutare paranoică de agenţi ISIS în rândul refugiaţilor şi aşa mai departe. Cele mai mari victime ale atacurilor teroriste din Paris vor fi refugiaţii înşişi, iar adevăraţii învingători, ascunşi sub platitudinile de tip *je suis Paris*, vor fi pur şi simplu partizanii războiului total de ambele părţi. Aşa ar trebui să condamnăm *cu adevărat* crimele din Paris: nu dedându-ne unor manifestări patetice de solidaritate antiteroristă, ci insistând în a pune o întrebare simplă: *cui bon07*. Şi nu ar trebui să existe nicio „înţelegere mai profundă" a teroriştilor ISIS (în sensul că „actele lor deplorabile sunt, totuşi, reacţii la intervenţiile europene brutale"): ei trebuie descrişi drept ceea ce sunt, adică reversul islamo-fascist al rasiştilor antiimigraţie europeni – cele două categorii sunt cele două feţe ale aceleiaşi monede.

Aşa că haideţi să recuperăm lupta de clasă – iar singura modalitate de a face asta este să insistăm asupra

solidarităţii globale a celor exploataţi şi oprimaţi. În lipsa acestei perspective globale, solidaritatea patetică cu victimele din Paris este o obscenitate pseudoetică. Deşi afluxul de refugiaţi spre Europa este înconjurat de o mare obscuritate, majoritatea lor încearcă fără îndoială să scape de condiţiile îngrozitoare din ţările lor. La o zi după atacurile din Paris, unul dintre ei a comentat sec la televizor: „Imaginaţi-vă un oraş precum Parisul, în care starea de excepţie care domneşte acolo astăzi este pur şi simplu o trăsătură permanentă a vieţii cotidiene timp de luni de zile, dacă nu ani. De asta fugim noi”. Nu putem ignora momentul adevărului din această declaraţie: să nu confundăm teroriştii cu victimele lor.

Poate că o astfel de solidaritate globală este o utopie. Dar dacă nu ne angajăm în ea, atunci suntem cu adevărat pierduţi. Şi vom merita să fim pierduţi.

15 întâmplător, aceiaşi liberali stângişti adepţi ai corectitudinii politice care practică o suprahermeneutică a suspiciunii apropo de societăţile occidentale, distingând urme de sexism şi rasism în detaliile abia perceptibile ale vorbirii şi comportamentului nostru, manifestă o toleranţă uluitoare atunci când se confruntă cu femei care poartă burka, văzând